JOHANN GOTTFRIED KIESEWETTER

DARSTELLUNG DER WICHTIGSTEN WAHRHEITEN DER NEUEREN PHILOSOPHIE

LIBRARY
University of California
IRVINE

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft,* 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft,* 1788; *Die Kritik der Urteilskraft,* 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793; *Die Metaphysik der Sitten,* 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian

Johann Gottfried Christian Kiesewetter's
Doctors der Weltweisheit, und Professor der Philosophie und Mathematik am Königlichen medicinisch-chirurgischen Friedrich-Wilhelms-Institut in Berlin

Darstellung
der
wichtigsten Wahrheiten
der
kritischen Philosophie.

Vierte verbesserte Ausgabe
und
vermehrt
durch einen gedrängten Auszug
aus
Kant's Critik der reinen Vernunft
und einer
Uebersicht
der
vollständigen Literatur der Kant'schen Philosophie.

Nebst
einer Lebensbeschreibung des Verfassers.

Von
Christian Gottfried Flittner.

Berlin, 1824,
Flittner'sche Buchhandlung.

B
3060
K5
1824

Seiner

Hochwürden und Hochwohlgeboren

dem

Königlichen Preuſſiſchen

Wirklichen Ober-Conſiſtorial-Rathe

im

Conſiſtorium der Provinz Brandenburg,

Ritter des rothen Adler-Ordens

Herrn J. W. H. Nolte

in Berlin.

Hochwürdiger, Hochwohlgeborner Herr!
Hochgeehrteſter
Herr Ober-Conſiſtorial-Rath und Ritter!

Euer Hochwürden und Hochwohlgeboren werden es mir gewiß gerne vergönnen, durch dieſe Zueignung das Andenken eines Freundes zu ehren, mit dem Sie auf gleichem Standpunkte zur wiſſenſchaftlichen Ausbildung von Jünglingen wirkten, die ſich in dem Königlichen Mediciniſch-chirurgiſchen Friedrich-Wilhelms-Inſtitut dem Dienſte des Staates widmeten.

Zu den ſtillen Bewunderern des unermüdbaren Strebens, in Ihrem weitumfaſſenden Wirkungskreiſe das Gute, Nützliche und Edle zu weihen, zu befördern und zu leiten, dem Freunde wie Jedem, der ſich Ihnen nähert, als liebevoll theilnehmender Rathgeber beizuſtehen, zähle auch ich mich, und ergreife dieſe

Gelegenheit, Ihnen die reinsten Gefühle meiner innigsten Verehrung öffentlich an den Tag zu legen, und unter Betheurung der unwandelbarsten hohen Achtung mich zu nennen

Euer Hochwürden und Hochwohlgeboren,

ganz ergebenster

C. G. Flittner.

Vorrede zur dritten Ausgabe.

Der Beifall, den das Publikum den beiden erſten Auflagen dieſes Werks geſchenkt hat, iſt für den Verfaſſer deſſelben eine Aufforderung geweſen, auf die Verbeſſerung der gegenwärtigen Ausgabe allen Fleiß zu verwenden. Daß dieſes wirklich geſchehen iſt, davon wird ſich der Leſer ſelbſt überzeugen. Ich wünſche bloß, daß die von mir gemachten Veränderungen und Zuſätze wirklich zur Vervollkommnung der Schrift beitragen mögen. Außer den Abänderungen ſehr vieler einzelnen Stellen, die mir dunkel ſchienen, unterſcheidet ſich dieſe Ausgabe von der zweiten vorzüglich in folgenden Stücken. Es iſt dem Werke eine ganz neue Einleitung vorangeſchickt worden; die Lehre von Raum und Zeit hat beträchtliche Zuſätze erhalten; zur Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun? iſt ein Anhang über moraliſche Klugheitslehre hinzugefügt, und endlich iſt im dritten Abſchnitte die Lehre vom Glauben an Unſterblichkeit der Seele gänzlich umgearbeitet worden.

Ich habe mich eifrig bemüht, mich ſo deutlich als möglich zu machen, ohne irgend etwas von der Gründlichkeit aufzuopfern; denn Deutlichkeit und Gründlichkeit ſind unzertrennliche Erforderniſſe des populären Vortrags.

Mit dieſer neuen Ausgabe habe ich eine zweite Abtheilung, die Kritik der Urtheilskraft enthaltend,

verbunden. Der Gegenstand führt ein hohes Interesse bei sich, aber das Recht Beifall zu erwarten, wird davon abhängen, daß ich denselben deutlich und faßlich vorgetragen habe. Darüber kann ich selbst nicht entscheiden, doch bin ich mir bewußt, alles gethan zu haben, was in meinen Kräften stand; aber ich leugne auch nicht, daß ich in dieser Rücksicht mit manchen Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen und die dem Kenner nicht entgehen werden, zu kämpfen hatte. Da wo es nur anging, ohne dunkel oder zu weitläufig zu werden, habe ich Kants eigene Worte beibehalten, weil auf diese Weise der Leser sich an den Vortrag des großen Denkers gewöhnt und also auf das Studium der Schriften desselben um so besser vorbereitet wird. —

Auch habe ich bei der Darstellung schon mehr die Form der Schule angewandt, weil ich es voraussetzen konnte, daß meine Leser durch das Studium des ersten Theils gehörig dazu vorbereitet waren. Ferner hoffe ich, daß es meinen Lesern nicht unangenehm seyn wird, der Darstellung der Critik der ästhetischen Urtheilskraft Beispiele aus den Werken der Dichtkunst eingewebt zu haben, indem diese nicht blos das Gesagte erläutern, sondern auch dem Vortrag mehr Anziehendes geben. — Polemisches ist auch diesem Theile wenig oder nichts eingemischt, weil es mir blos darum zu thun war, den Hauptinhalt des Kantischen Systems vorzutragen, durch Widerlegung der Gegner desselben ich aber fürchten mußte, meine Leser zu verwirren.

In diesem Werke ist also das Kantische System bis auf die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vollständig enthalten.

Berlin im September 1803.

Kiesewetter.

Vorwort zur vierten Ausgabe vom Herausgeber.

Der verstorbene Verfasser, mein Lehrer und Freund, äußerte gegen mich den Wunsch, daß wenn eine vierte Ausgabe dieses Werkes erforderlich seyn werde, dasselbe in der gegenwärtigen Form, nämlich in Einem Bande statt der frühern zwei Bände, und mit deutschen Schriftzeichen statt der vorigen lateinischen erscheinen zu lassen, damit solches um den möglichst billigen Preis verkauft werden könne.

Diesem Wunsche bin ich nicht nur nachgekommen, sondern habe auch, nach dem Willen des Verstorbenen, die erste Abtheilung dieses Werkes mit einem gedrängten Auszuge aus Kants Kritik der reinen Vernunft und der Erklärung der darin vorkommenden wichtigsten Ausdrücke vermehrt; der zweiten Abtheilung habe ich die Literatur der kritischen Philosophie aus dem damaligen Zeitraume beigefügt, welches den Freunden dieser Schule nicht unwillkommen seyn dürfte.

Die erste Abtheilung ist unverändert, jedoch mit Berichtigung der Druckfehler abgedruckt worden; die

zweite Abtheilung hingegen ist hier und da nach dem ausdrücklichen Wunsche des Verfassers in dem Ausdruck verbessert worden, wodurch die teleologischen Begriffe und Beweise an Klarheit und Deutlichkeit gewonnen haben.

Die gegenwärtige vierte Ausgabe verdankt ihr Erscheinen nicht blos dem gänzlichen Absatze der vorigen dritten; sondern hauptsächlich der fortwährenden Nachfrage und den dringenden Aufforderungen aller Verehrer der kritischen Philosophie; ein sprechender Beweis, daß dieselbe von den neueren Sistemen nichts weniger als verdrängt worden, und die von Kiesewetter verfaßte Darstellung derselben zu den gelungendsten und geschätztesten gehört.

Kiesewetter hat sehr zweckmäßig den Vorschlag Kants benutzt und das Ganze der Kantischen Untersuchungen auf die drei hochwichtigen Fragen zurückgeführt: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Diese Fragen müssen zu allen Zeiten die Aufmerksamkeit aller derjenigen wecken, die für eine wahre Selbsterkenntniß d. i. Erkenntniß der eigenen Vernunft, ihrer Bestimmung, ihrer Pflichten und Rechte, ihrer Wünsche und Hoffnungen, nicht gleichgültig sind. Diese Erkenntnisse sind um so bedeutender und dringender für unsere Zeiten, da zur Ehre derselben zwar ein reger Geist der Prüfung und des Nachdenkens erwacht ist, aber eine große Anzahl von Menschen von den wichtigsten Wahrheiten der Philosophie nur so viel wissen, um die Irrthümer des

Aberglaubens einzusehen, aber nicht so viel, um von ihnen die Wahrheit, die diese entstellen, zu trennen; sondern gewöhnlich Eines mit dem Andern verwechseln.

Es ist hier nicht der Ort, den Nutzen und den Gewinn näher anzudeuten, welchen das Studium der Philosophie jedem denkenden Manne im Leben und Wirken gewährt; seine Bestimmung sei, welche sie wolle: im Kreise seiner Familie Wahrheit und Licht zu verbreiten; in seinen Verhältnissen gegen Andere die Heiligkeit seiner Rechte und Pflichten zu erkennen; als Lehrer der Religion, Liebe, Glaube und Hoffnung zu wekken und zu befestigen; als Pfleger des Rechts, als Heilkünstler, überall, wo er wirken, rathen, aufmuntern, entscheiden und helfen soll, wird er sich von den ewigen Wahrheiten der Vernunft, von dem hellleuchtenden Leitstern der Philosophie auf den richtigen Weg geführt sehen.

Von allen Versuchen, die man zur Gemeinfaßlichkeit der Kantischen Lehren gemacht hat, ist mir wenigstens außer dem gegenwärtigen keiner bekannt, der die Darstellung der Hauptgesichtspunkte, von denen Kant in theoretischer und praktischer Hinsicht ausgegangen ist, durch einen so getreuen und faßlichen Auszug des Wesentlichen geliefert hätte, daß der uneingeweihete, aber denkende Geschäftsmann sich darin zurecht finden kann und in den Stand gesetzt wird, sich einen richtigen Begriff davon zu bilden. Schon darum verdiente Kiesewetters Unternehmen den allgemeinen Beifall, den es erhalten hat, und den es bis jetzt noch be-

hauptet. Ueberdies war er, als Schüler und Freund des großen Denkers, der Mann, der vorzugsweise zu diesem Unternehmen geeignet war, und der durch seine Darstellung so wohl den gemeinen Menschenverstand als die gelehrte Prüfung zu befriedigen vermochte. Lichtvolle Deutlichkeit, Ordnung und Faßlichkeit waren die ausgezeichneten und von allen seinen Zuhörern anerkannten Vorzüge seines mündlichen Vortrags und diese Talente sind es auch, welche aus seinen Schriften und besonders in diesen seinen wichtigsten Worten hervorleuchten.

Uebrigens wird es den Verehrern des Verewigten willkommen seyn, hier einen kurzen Nekrolog von ihm nebst dem Verzeichnisse seiner Schriften zu finden.

Berlin, den 22. April *) 1824.

*) Der Geburtstag des unsterblichen Kant, welcher den 22. April 1724 zu Königsberg in Preußen geboren wurde, und nun das erste Säcularfest dieses gefeierten Mannes eingetreten ist.

Der Herausgeber.

Biographie

Johann Gottfried Christian Kieſewetter's

Dr. und Profeſſor der Philoſophie ꝛc.

Geboren den 4. November 1766 zu Berlin.
Geſtorben den 9. Juli 1819 daſelbſt.

Männern, die ohne die Gunſt der Geburt und der äuſſern Verhältniſſe ſich zu einer hohen Stufe wiſſenſchaftlicher Bildung erheben, die Alles ihren Talenten und deren nützlichen Anwendung verdanken, die das Gute, Edle und Schöne in ihrem Wirkungskreiſe mit ſo regem Eifer ſuchen und befördern, daß ſie ſich die allgemeine Achtung und Liebe ihrer Zeitgenoſſen erwarben, Männern endlich, die in einer dunklen, ſchweren Zeit mit entflammter Liebe und Thatkraft, mit unerſchütterlicher Treue an König und Vaterland hängen, — dieſen gebührt ein Denkmal im Tempel der Ehre und des Nachruhms.

Solch ein Mann war Kieſewetter. Sein frühes Hinſcheiden in den Blüthenjahren des Mannes, auf einem Standpunkte, wo er in die Bildung einer für den öffentlichen Dienſt reifenden Jugend kräftig und folgereich eingriff, war ein Verluſt für Wiſſenſchaft und Staat, ein harter bittrer Schlag für ſeine Lieben und Freunde.

Die Natur hatte Kiesewetter nicht blos mit ausgezeichneten Geistesgaben und einem liebenswürdigen Gemüth, sondern auch mit einem schönen, männlichen Körper von voller Mittelgröße ausgestattet. Aus den Zügen seiner feinen regelmäßigen Gesichtsbildung sprachen Leben, Geist und Gemüth; der Wohllaut seiner männlichen Sprache, der leichte Strom seiner immer geordneten, gedankenreichen Rede, mit gemessener Betonung, nahmen Verstand, Gefühl und Phantasie in gleichen Anspruch. Helle Ansichten über Welt und Menschen, männliche Freimüthigkeit im Urtheil, offne traufliche Mittheilung, Frohsinn unter den Frohen, machten ihn anziehend und liebenswürdig für Jedermann, seinen Freunden und Lieben aber unentbehrlich und ewig unvergeßlich. —

Kiesewetters Vater war Küster und Schullehrer beim Regiment Gensd'armes in Berlin, ein ernster strenger Mann, der sich im Unterricht der ihm anvertraueten Jugend musterhaft auszeichnete. Er war der erste Lehrer seiner drei Söhne, von welchen der Unsrige, der älteste, vom Jahre 1776 bis 1780 die Kunstschule und das damalige Pädagogium der damaligen Realschule, das jetzige Friedrichs-Wilhelms-Gymnasium besuchte. Hierauf ging er in das Gymnasium zum grauen Kloster über, und blieb in dessen erster Klasse bis zu seinem Abgang zur Universität. Der Chef des Regiments Gens'darmes, General-Lieutenant v. Prittwitz, welcher den Vater ungemein schätzte und deshalb auch des hoffnungsvollen Sohnes Gönner war, hatte den

König Friedrich II. dahin vermocht, mittelſt Kabinetsordre zu befehlen, daß der junge Kieſewetter unter diejenigen ausgezeichneten Gymnaſiaſten aufgenommen werde, welche zu einer Prüfung, um das Kurmärkiſche Stipendium zu erlangen, zugelaſſen wurden. Nach dieſer von den Oberkonſiſtorial-Räthen Büſching, Teller und Gedicke angeſtellten Prüfung, ward Kieſewetter das gedachte Stipendium zu Theil. Bei der letzten Schulprüfung hielt er eine Rede in lateiniſcher Sprache, von dem Einfluſſe des Studiums der Mathematik auf die Bildung des Kopfs, welche mit ſo großem Beifall aufgenommen wurde, daß ihm der Berliniſche Magiſtrat aus freier Bewegung eines der größern Magiſtrats Stipendien verlieh; auch machte ihm der Oberkonſiſtorial-Rath Büſching aus dem Fond des Gymnaſiums ein Geſchenk zu ſeiner erſten Einrichtung auf der Univerſität. Im Jahr 1780 bezog Kieſewetter die Univerſität Halle, und widmete ſich dem theologiſchen Studium. Er hörte theologiſche Vorleſungen bei Semler, Nöſſelt, Niemeyer und Knapp; philoſophiſche bei Eberhard und Jakob; mathematiſche bei Karſten und Klügel; philologiſche bei Wolf. Er hatte ſchon im Gymnaſium ſo bedeutende Fortſchritte in der Mathematik gemacht, daß er im Stande war die reine und angewandte Mathematik zu lehren. Dieſen Unterricht ertheilte er mehre Jahre in der erſten Klaſſe des halliſchen Waiſenhauſes und gewann dadurch Gelegenheit, ſein ſchönes Talent für den Lehrvortrag ſchon früh zu üben und zu bilden.

Kants philosophische Lehren erregten damals die allgemeine Aufmerksamkeit. Der Professor Jakob hielt darüber zuerst Vorlesungen in Halle, und Kiesewetter ward einer seiner ersten und fleißigsten Schüler. Die vorgetragenen Lehren erregten in ihm den Wunsch, Kant selbst zu hören, aber seine beschränkten Mittel versagten ihm die Ausführung desselben. Er wandte sich daher an den damaligen König Friedrich Wilhelm II. und bat um Unterstützung. Der König ließ hierauf seine Kenntnisse, und Fähigkeiten durch den Decan der philosophischen Facultät, Geheimenrath Förster, prüfen, und bewilligte ihm auf den deshalb erstatteten Bericht dreihundert Reichsthaler nebst freier Post nach Königsberg. Die bei dieser Gelegenheit zur Sprache gekommene Sache veranlaßte den König, dem Professor Kant eine beträchtliche Zulage zu seinem damals sehr unbedeutenden Gehalt zu bewilligen.

Michaelis 1788 ging Kiesewetter nach Königsberg, besuchte nicht blos die Vorlesungen von Kant, sondern nahm auch Theil an den mündlichen Unterredungen, die Kant wöchentlich einer kleinen Auswahl seiner Zuhörer widmete. Zu gleicher Zeit wurde Kiesewetter von dem großen Weisen die Woche mehrmals zu Tische eingeladen, an welchem der verdienstvolle Professor Kraus sich regelmäßig einfand, und wozu öfters noch andere geistreiche Männer gezogen wurden. — Diese Verhältnisse Kiesewetters und sein näherer Umgang mit Kraus, dem Hofprediger Schulz, dem Geheimenrath Hippel, damaligen Criminalrath (jetzigen

Geheimen Staatsrath) v. Staegemann und andern, machten ihm den Aufenthalt in Königsberg so nützlich und angenehm, daß er von der dort verlebten Zeit nicht anders, als von der glücklichsten seines Lebens sprach.

Im Jahre 1789 kehrte er nach Berlin zurück, und erhielt den Auftrag, philosophische und mathematische Vorlesungen daselbst zu halten; auch ward ihm der philosophische und mathematische Unterricht der drei jüngsten Kinder Sr. Majestät des Königs, der Prinzessin Auguste, jetzigen Churfürstin von Kassel, und der beiden Prinzen Heinrich und Wilhelm übertragen.

Im Jahre 1790 wurde ihm von der philosophischen Fakultät in Halle die Doctorwürde ertheilt.

Der heiße Wunsch, seinen alten Lehrer Kant und seine übrigen Freunde in Königsberg noch einmal zu sehen, bewog ihn, sich einen Urlaub zu dieser Reise zu erbitten, der ihm auch bewilligt wurde und ihm den hohen Genuß verschaffte, drei überaus glückliche Monathe in Königsberg zuzubringen.

Im Jahre 1793 wurde er durch eine Königl. Cabinetsordre zum Professor der Philosophie ernannt, mit der Aufforderung, Vorlesungen zu halten.

An den philosophischen und mathematischen Vorlesungen, die Kiesewetter in Berlin hielt, hatten unter andern mehrere studirende Aerzte und Wundärzte mit so vielem Beifall Theil genommen, daß ihm bei Errichtung der medicinisch-chirurgischen Pepiniere

die Direction des Schulwissenschaftlichen Unterrichts und das Lehramt der Philosophie und Mathematik übertragen wurde.

Im Jahre 1798 ward er Professor der Logik beim Collegio medico-chirurgico, und nach Aufhebung desselben erhielt er das Professerat der philosophischen und mathematischen Wissenschaften bei der medicinisch-chirurgischen Militairacademie.

Der verstorbene Generallieutenant von Geusau, Director der Officieracademie in Berlin, übergab ihm bei derselben den Unterricht in der reinen Mathematik, zu welchem in der Folge der Generallieutenant von Scharnhorst noch den Unterricht in der Logik fügte. Dies Institut ward im Kriege 1807 aufgelöset, und an seine Stelle trat späterhin die gegenwärtige Kriegsschule, in welcher Kiesewetter anfänglich reine Mathematik lehrte, und in der Folge eine Encyclopädie der Wissenschaften vortrug.

Im Jahre 1803 zählte er den Prinzen, jetzigen Herzog Karl von Mecklenburg Strelitz in seinen mathematischen und philosophischen Vorlesungen unter die fleißigsten seiner Zuhörer.

Im Jahre 1804 machte Kiesewetter mit Genehmigung des Königs eine Reise durch Deutschland, Italien, einen Theil der Schweiz und Frankreich, und besuchte auf derselben die wichtigsten militairischen Lehranstalten; der Bericht, den er deshalb an Sr. Majestät abstattete, wurde mit so hoher Zu-

friedenheit aufgenommen, daß ihm ein ansehnliches Geschenk zu Theil ward.

Die unglückliche Lage Berlins nach dem October 1806 wirkte sehr nachtheilig auf Kiesewetter's ohnedies schwächliche Gesundheit und darum nahm er die Gelegenheit wahr, als die Franzosen in Frühjahr 1807 Stralsund räumten und Hamburg auf einige Zeit verließen, über Hamburg, Kiel, Kopenhagen nach Memel zu gehen und dem Könige eine beträchtliche Anzahl Preußischer Wundärzte zuzuführen; auch hatten sich ihm mehrere Preußische Officiere angeschlossen. Nach einer beschwerlichen Fahrt von 8 Tagen, landete das Schiff in Memel, und Kiesewetter begab sich nach Königsberg, wo er sehr gnädig aufgenommen wurde; späterhin verweilte er bei dem Prinzen Heinrich in Gumbinnen. Die unglückliche Schlacht von Friedland zertrümmerte die letzten Hoffnungen; Kiesewetter war fest entschlossen, mit nach Rußland zu gehen, als der Tilsiter Friede der Sache eine andere Wendung gab. Die Franzosen sollten, demselben zufolge, noch in diesem Jahre die Preußischen Staaten räumen und der König wollte gegen das Ende desselben in Berlin seyn. Dies bewog Kiesewetter, im Monat October sich bei des Königs Majestät zur Reise nach Berlin die Erlaubniß zu erbitten; auch hoffte er, hier noch etwas von dem geringen, mühsam erworbenen Vermögen zu retten, welches er einem seiner Jugendfreunde, einem Buchhändler, der Bankerott gemacht, anvertraut hatte,

was ihm leider aber nicht gelang. Der französische General Michaud war damals Kommandant von Berlin: derselbe drohete, Kiesewetter erschießen zu lassen, weil er dem Könige nach Memel gefolgt sei und feindliche Gesinnungen gegen die Franzosen gehegt habe, indeß wurde die Sache durch den Geheimenrath Vigne, mit welchem General Michaud Umgang hatte, beigelegt.

Kiesewetter wirkte nun wieder in seinem wissenschaftlichen Leben, wie sonst, durch Schrift und mündliche Lehre bis in das Jahr 1813, wo er den thätigsten Theil an einer Gesellschaft nahm, welche die wackern jungen Männer, die dem Vaterlande dienen wollten, sich aber nicht kleiden und bewaffnen konnten, mit Kleidung, mit Waffen, auch mit Geld unterstützte. Diese Vertheilung war anfänglich in seiner Wohnung; brachte ihn aber in Gefahr, von den Franzosen aufgehoben zu werden. Davon benachrichtigt, mußte er sich einige Zeit verborgen halten. Als der Krieg von Preußischer Seite gegen Frankreich losbrach, begleitete er den Prinzen Heinrich, und war im Wittgensteinschen Hauptquartier. Bei der ersten Beschießung von Wittenberg, in der Schlacht bei Probstheide und bei der Einnahme von Leipzig war sein Leben in Gefahr. — In Weimar ward er durch Krankheit genöthigt den Prinzen zu verlassen und nach Berlin zurückzukehren. Seit dieser Zeit litt seine Gesundheit immer mehr; und selbst seine amtliche Thätigkeit wurde

durch Krankheitsleiden unterbrochen. Aber seine treuen Freunde, wie seine Schüler, selbst aus den höchsten Ständen erhielten ihm ihre Anhänglichkeit auch in dem langen Schmerzenslager und gewährten ihm durch ihren freundlichen Zuspruch manchen heitern Augenblick. Eine ganz besondere Freude ward Kiesewetter, dem hochgeschätzten Lehrer, an seinem letzten Geburtstage am 4ten Nov. 1818 dadurch zu Theil, daß die Studirenden des Königl. medizinisch-chirurgischen Friedrich-Wilhelms-Instituts ihm durch einige Abgeordnete Glück wünschten und das unten folgende Gedicht überreichten. Erinnerung und Ahnung setzten alle Anwesende bei diesem feierlichen Augenblicke in die innigste Rührung und Wehmuth.

Endlich war die sorgsamste Kunst befreundeter weiser Aerzte erschöpft. Kiesewetter entschlief nach langen Leiden, den 9. Juli 1819. zu einem besseren Seyn — am Brustkrampf. Zwei volle Jahre war er bettlägerig gewesen.

Seine Schüler werden sich seines schönen, lichtvollen Vortrages immer mit Vergnügen erinnern; sein Verdienst, der Kantischen Philosophie durch faßliche und in Wahrheit-erläuternde Darstellungen Eingang verschafft zu haben, wird noch in den spätesten Zeiten anerkannt werden.

Kiesewetters Schriften.

Anfangsgründe der reinen Mathematik, 4te Aufl. Berlin 1818.

Fortsetzung der Anfangsgründe der reinen Mathematik. Berlin 1818.

Bucja's selbst übender Algebraist, herausgegeben von Kiesewetter. Berlin 1818.

Lehrbuch der Hodegetik. Berlin 1811.

Kurzer Abriß der Erfahrungsseelenlehre. 2te Aufl. Berlin 1814.

Psychologie in Funk's Bildungs-Bibliothek; — auch besonders.

Grundriß der reinen allgemeinen und angewandten Logik. 2 Thle. 4te Aufl. Berlin 1824.

Compendium einer allgemeinen Logik, sowohl der reinen als angewandten, nach Kant'schen Grundsätzen, zum Gebrauch für Vorlesungen. Berlin 1796.

Vernunftlehre, in Funks Bildungs-Bibliothek — auch besonders.

Logik zum Gebrauch für Schulen. Dritte vermehrte Ausgabe. Berlin 1824.

Philosophische Bibliothek, in Verbindung mit Prof. Fischen 1stes Stck. 8. Berlin 1794.

Prüfung der Herderschen Metakritik. 2 Theile. Berlin 1799.

Moralphilosophie 2te Aufl. Berlin 1804.

Abriß der Tugendlehre (Handschriftlich gedruckt für Vorlesungen.)

Reise durch einen Theil Deutschlands, der Schweiz, Italien und des südlichen Frankreich, nach Paris. Erinnerungen aus den denkwürdigen Jahren 1813. 14. und 15. 2 Bde. Berlin.

Lacretelle Geschichte von Frankreich während der Religionskriege. Uebersetzt von Kiesewetter. Berlin 1815.

Mehrere Beiträge in die Bildergallerie für junge Söhne und Töchter.

Außerdem mehrere Abhandlungen in Zeitschriften.

Wohl ziemt am Tag des Feſtes ein ernſtes Wort,
Ein heilig Wort das tiefe Begeiſt'rung ſchuf,
Denn gerne bei der Freude Aufflug
Hallen die Töne des Hochgeſanges.

Dir heute, Würd'ger, tönet der Hochgeſang,
Entgegen freudig wallt Dir die Bruſt, geſchwellt
Von Dank und Liebe, die Du in ſie
Pflanzteſt, ein heiliges, ew'ges Denkmal.

Du, der Du aus dem Borne der Wahrheit tief
Weisheit geſchöpft, und rangſt nach demſelben Ziel
In kühnem Fluge, wonach rang der
Göttliche Plato und Kant, der Denker

Deutſchlands, Du, der auch nicht es verſchmäh'ſt, zu leih'n
Dein Ohr den ſüßen Klängen der goldnen Ley'r,
Und voll der heil'gen Schauer gerne
Wandelſt im Haine der Pieriden!

O ſchau, das Auge glänzet vor Wonne, ſchau,
Es ſchließt die Lippe ſich, es erſtirbt ihr Laut,
Das Herz nur ſpricht voll der Gefühle,
Kenner des Herzens, vernimm die Rede!

O mancher Kranz noch werde gewunden Dir,
Noch viel des Schönen ärndte hienieden, ſtreu'
Noch lang des Guten Samen in den
Offenen Buſen der frohen Jugend.

Stolz auf die eig'ne Würde beſel'ge Dich
Das Rückſchaun in den Strom der Vergangenheit,
Und ſchönes Hoffen auf die Zukunft
Kränze das Haupt Dir mit heiterm Alter.

Denn ewig währt, ſo kündet die Gottheit es,
Dein Angedenken bei den Geſchlechtern fort;
Des Weiſen Wort, das hohe tönt von
Bergen zu Bergen in ew'gem Echo.

Bernhard Brach,
aus Köln am Rhein.

Darſtellung
der
wichtigſten Wahrheiten
der
kritiſchen Philoſophie.

Erſte Abtheilung

mit

einem Anhang eines gedrängten Auszugs aus Kants Critik der reinen Vernunft.

Einleitung.

Es hat die Philoſophie von je an das Schickſal gehabt, eben ſo warme, innige Freunde und Verehrer als heftige Gegner und Verächter zu finden. Beides iſt nicht zu verwundern. Wenn das Beſtreben der Weltweisheit dahin geht, die letzten Gründe unſerer Erkenntniſſe aufzuſuchen, das Gebiet unſers Erkenntnißvermögens ſeinen Grenzen nach zu beſtimmen, die Geſetze des richtigen Denkens aufzuſtellen, Ordnung und zweckmäßige Verknüpfung in die mannigfaltigen Theile unſerer Erkenntniſſe zu bringen, dem Verſtande den Weg bei Nachforſchung im Felde der Erfahrung zu verzeichnen, die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit und des Rechts zu entwickeln, die religiöſen Vorſtellungen zu läutern und zu reinigen, den Menſchen mit ſich ſelbſt bekannt zu machen; wenn dies alles zu ihren Zwecken gehört, wie kann derjenige, der ſie kennt, nicht von ihrem hohen Werth durchdrungen ſeyn, nicht mit ganzer Seele an ihr hängen. Mag ſie auch noch ſo weit von dem Ziele entfernt bleiben, was ſie ſich ſteckt; mögen ihre raſtloſen Bemühungen in Aufſuchung dieſer der Menſchheit ſo wichtigen Wahrheiten auch eine noch ſo kleine Ausbeute gewähren; es iſt der Mann ſchon aller Achtung werth, welcher mit aller Kraft, die ihm die Natur verlieh, nach dieſem Ziele dringt. Welche Erkennt-

niß kann ihrer ganz entbehren? Einige entlehnen ihren Grundstein aus der Philosophie, wie die Gesetzgebung, die Physik und Chemie; die Mathematik überläßt ihr die Sicherstellung ihres Gebiets; durch sie bekommen die Thatsachen der Geschichte erst Leben und Wärme; zu allen Wissenschaften zeichnet sie den Aufriß des Gebäudes, nach welchem geordnet die Theile der Erkenntniß erst zur Wissenschaft werden, und endlich müssen alle Erkenntnisse, in Rücksicht der dabei befolgten Regeln des Denkens, sich auf die Logik, einen Theil der Philosophie, berufen.

Woher denn nun aber bei allen diesen wichtigen Vorzügen die nicht kleine Zahl der Verächter und Gegner, die sie zu allen Zeiten hatte und noch hat? — Der Gründe zu dieser Anfeindung giebt es gar manche; es sei mir erlaubt, die vorzüglichsten davon anzuführen.

Die verächtlichsten und schändlichsten ihrer Gegner sind diejenigen, welche das Licht scheuen, das sie verbreitet. Der wahre Anhänger der Philosophie hat allen Vorurtheilen den Krieg auf Leben und Tod angekündigt; er reißt dem Gleisner, der durch falsche Religionssätze die Tugend und das Recht untergräbt und Götzendienst statt Gottesverehrung predigt, die Maske vom Angesicht, er gewöhnt das blöde Auge nach und nach an die Strahlen der Sonne der Wahrheit und macht die glimmende dunstende Lampe des Herkommens verlöschen; er führt den, welcher gewöhnt war, an den morschen Stützen fremder Meinung einherzugehen, und sich ohne diesen Stab für verlassen hielt, mit mächtigem Arm, erweckt in ihm das Gefühl seiner eigenen Kraft und gewöhnt ihn selbst zu denken und zu handeln; er erzieht das Kind zum Mann; er eifert gegen Anarchie, die alle Bande der bürgerlichen Ordnung zerreißt und Menschen in blutgierige Tiger und wüthende Hyänen umwandelt, aber auch gegen Despotismus, der den Keim der Menschheit zerstört und den Menschen zum Vieh herabwürdigt, und dringt auf gesetzliche Freiheit. — Alle diese Lehren sind jenen Menschen ver-

haßt, weil sie ihrem Interesse entgegen wirken. Sie fühlen nur zu wohl, daß sie den angebotnen Kampf auf Leben und Tod annehmen müssen, daß ihre Existenz mit der Existenz der Philosophie nicht bestehen kann; sie können es sich nicht verbergen, der Philosoph ist ihnen gefährlich, so lange er ist. — Aber sie fürchten das Meduſenhaupt im Schilde Minervens, darum stellen sie sich ihrem Gegner nicht gegenüber; sie kämpfen nicht mit erlaubten Waffen, im Gefühl ihrer Nichtigkeit schleichen sie sich von hinten herbei und suchen durch einen versteckten Dolch im Rücken zu durchbohren. Daher ihre Klagen über die Abnahme der wahren Religiosität und Tugend, die sie auf Rechnung der durch die Philosophie bewirkten Aufklärung schreiben. An Euch liegt die Schuld, die Ihr Götzen statt Gott verehren lasset; statt strenge Sittlichkeit zu predigen, Vorschriften ertheilt, wie man auf andere Weise den Mangel der Tugend ersetzen könne; die das erhabene Ziel der Vernunft die Pflichterfüllung dem Menschen aus den Augen rückt und ihm an dessen Stelle das Blendende des bloßen Genusses aufstellt. Eure Lehren verfinstern den Verstand und machen das Herz welk. So bald der Mensch aus jenem Schlummer erwacht, in welchem die Vorurtheile des Herkommens und der Erziehung ihn eingewiegt haben, fühlt sich sein Herz durch die kräftige Sprache der Pflicht gestärkt und Euer Geschwätz von Streben nach Glückseligkeit, von Belohnung, die er zu erhalten, und von Strafe, der er zu entgehen, bemüht seyn soll, ekelt ihm an; er kann vielleicht Eure Behauptungen nicht widerlegen, aber er fühlt ihre Nichtigkeit; er will durch Gründe bestimmt werden und sein Verstand weigert sich ferner die Fesseln eines blinden todten Glaubens zu tragen. Ihr schreibt das unbehutsame Enthüllen des reinen Lichts, wovon die blöden Augen des durch Erziehung und durch Eure Bemühungen Verdorbenen verblinden, welches sich einige Männer allerdings zu Schulden kommen ließen, auf Rechnung der Philosophie selbst, und indem ihr mit

Recht dagegen eifert den Gang der Natur zu verlaſſen, und langſam in Vervollkommnung fortzuſchreiten, macht Ihr hinterliſtig alle Aufklärung überhaupt verdächtig und ſtellt ſie als gefährlich für Staat und Religion dar. — Wenn der Philoſoph gegen Despotismus aller Art eifert, wenn er den Sklavenſinn auszurotten ſtrebt, wenn er die Beherrſcher an ihre Pflichten erinnert, ſo ſchreit Ihr, er predige Anarchie, ertheilt ihm einen verhaßten Sektennamen und weiſ't auf jenes unglückliche Land, das nach Freiheit rang und deſſen Anblick die Seele jedes fühlenden Menſchen tief verwundet; Ihr verſchweigt es weislich, um die Mächtigen der Erde zu Euren Bundesgenoſſen zu machen, daß die Philoſophie nicht blos zu den Regenten ſpricht und ihnen ihre Pflichten vorhält, ſondern daß ſie auch den Unterthanen die heiligen Pflichten des Gehorſams als unnachläßlich aufſtellt, daß wenn der Philoſoph gleich jeden Machtſpruch als verderblich tadelt, er auch eben ſo ſtark auf Erfüllung der Geſetze dringt. Religion und Geſetze ſind die Stützen der Throne, ſprecht Ihr mit uns, aber Ihr nennt Pfaffenthum Religion, und unter Geſetze verſteht Ihr despotiſche Willkühr. Ihr möchtet den Großen der Erde gern einreden: da ſei nur Sicherheit, wo Finſterniß herrſche; nur einige wenige, die die Zügel führen, müſſen die Erlaubniß haben, ſich aufzuklären, denn Dummheit ſei die alleinige ſichere Quelle des Gehorſams.

Es ſind dieſe Behauptungen ſo ſchrecklich, daß vielleicht mancher meiner Leſer das Geſagte für übertrieben halten wird, allein er darf nur um ſich blicken, um beſtätigende Beiſpiele in Menge zu finden. Es thut dem Herzen wohl, Staaten aufſtellen zu können, welche augenſcheinlich darthun, daß die Fortſchritte der Aufklärung die Bande des Gehorſams nicht löſ'ten, ſondern wo möglich enger knüpften; daß die Liebe zu dem Fürſten in dem Grade wächſt, als die erlaubte Prüfung ſeiner Geſetze, dieſe als gut erkennen läßt; und ich bin ſtolz darauf, mein Vaterland unter dieſe Staaten zu zählen.

Eine vernünftige Preßfreiheit (nicht eine zerſtörende Preßfrechheit) durch welche der Menſch allein in den Stand geſetzt wird, ſeine Meinungen mit den Meinungen anderer zu vergleichen und dem Ziele der Wahrheit ſich zu nähern, iſt dieſen Feinden der Philoſophie verhaßt; ſie wollen über die Geiſter herrſchen, ſo wie ſie den Körpern gebieten. Sie möchten die edlen Folgen der Erfindung der Buchdruckerkunſt, der Reformation und Friedrichs und Joſephs Regierung gern vernichten! Wehe dem Staate, wo ihre Maximen herrſchen! Da herrſcht der Fürſt nur über ſchweigende Sklaven; er iſt ihnen ſo gleichgültig als ſie ihm; nur da wo der Beherrſcher Handhaber weiſer Geſetze iſt, fleht der Bürger den Himmel für die Erhaltung ſeines Regenten an!

Eine andere Klaſſe von Gegnern ſind diejenigen, welche aus Mangel an Kraft oder Luſt ſich nicht in das Gebiet der Philoſophie wagen. Sie verachten was ſie nicht kennen, um der Mühe überhoben zu ſeyn, es zu erlernen. Sie ſprechen von der Entbehrlichkeit, von der Nichtnützigkeit der Philoſophie, von den Kopf verwirrenden Speculationen, von der Beſchwerlichkeit der Kunſtausdrücke, die in ihr vorkommen. — Sie erheben den Werth der Erfahrungskenntniſſe und meinen, daß dieſe der Philoſophie ganz entbehren können; allein ſie wiſſen nicht, daß die Erfahrung ihre letzten Gründe aus der Philoſophie nimmt, daß die Geſetze, nach welchen Erfahrung allein möglich iſt, nicht aus der Erfahrung ſelbſt geſchöpft werden können. Sie vergeſſen, daß zur Erfahrung weit mehr erforderlich iſt, als blos Wahrnehmungen an einander zu reihen. Sind nicht Arzneikunde und Geſchichte empiriſche Erkenntniſſe und wer geſteht nicht dem philoſophiſchen Arzt und dem philoſophiſchen Geſchichtsforſcher den Rang vor ſeinen Mitgenoſſen der Wiſſenſchaft zu, die des philoſophiſchen Geiſtes entbehren? — Sie klagen die Philoſophie an, daß ſie die Köpfe verwirre, weil ihr Kopf zu ſchwach iſt, ſich über den Gebrauch des Verſtandes bei ſinnlichen Wahrnehmungen

empor zu ſchwingen; das Reich der Ideen bleibt ihnen ewig verſchloſſen; ſie geben der Wiſſenſchaft Schuld, was ihr Fehler iſt. Ueberhaupt hat darin die höhere Philoſophie ein eigenes Schickſal! Man verlangt von ihr, nicht etwa, daß ihre Reſultate leicht verſtändlich ſein ſollen, (das müſſen ſie allerdings ſein und ſind es auch), ſondern daß auch der Weg, auf welchem man zu denſelben gelangt, ſo geebnet und leicht gemacht werden ſolle, daß auch der ungeübteſte Denker ihn mit Leichtigkeit wandeln könne. Warum macht denn kein vernünftiger Mann dieſe Anforderung an die höhere Mathematik und Aſtronomie? Auch ihre Reſultate ſind leicht verſtändlich und man macht im gemeinen Leben von ihnen häufig Gebrauch, und doch verlangt niemand, der Mathematiker und Aſtronom ſolle die Gründe, aus welchen dieſe Reſultate ſich ergeben, ſo leicht faßlich vortragen, daß der Schiffer, der Bauer und der Hirte, denen doch manches von dieſen Reſultaten bekannt iſt, ſich dieſelben zu eigen machen könne.

Was nun die Kunſtausdrücke der Philoſophie betrift, ſo iſt es ſonderbar, daß man ihr ein Mittel verweigert, ſich beſtimmt und kurz auszudrücken, was man jeder andern Wiſſenſchaft, ja ſelbſt jedem Handwerker zugeſteht. Aber der Philoſoph ſchaft ſich neue Worte! Dazu hat er allerdings das Recht, ſo bald er neue Begriffe zu bezeichnen ſich gezwungen ſieht. Ich bin ſogar der Meinung, wenn man einen neuen Begrif zu bezeichnen hat, lieber ein neues Wort zu wählen, als ein ſchon vorhandenes, was in einer ähnlichen Bedeutung gebraucht wird. Es iſt im letztern Fall ſchwer zu vermeiden, daß ſelbſt wider unſern Willen ſich falſche Nebenvorſtellungen mit einſchleichen. — Daß ich hier nicht etwa den Unfug vertheidigen will, ſich ungewöhnlicher, neuer Worte zu bedienen, wo die gebräuchlichen doch zur Bezeichnung hinreichen, damit das Neugeſagte als Neugedacht erſcheine, und man das ungewöhnliche im Ausdruck für etwas Wichtiges der Sache nach halte; brauche ich wohl kaum zu erinnern. — Wem es

darum zu thun iſt, in die Tiefen philoſophiſcher Unterſuchungen einzudringen, der wird auch die kleinere Mühe nicht ſcheuen, ſich mit der Terminologie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften bekannt zu machen; und wer dieſe Mühe ſcheut, von deſſen Eifer iſt ſo wenig zu erwarten, daß die Wiſſenſchaft an ihm nichts verliehrt. — Die Philoſophen haben aber eine Menge Worte aus fremden Sprachen entlehnt, die vorzüglich den Werken, die in deutſcher Sprache geſchrieben ſind, ein ſehr buntes Anſehen ertheilen! — Das iſt freilich nicht zu leugnen; allein wenn die deutſche Sprache keine Worte für die zu bezeichnende Vorſtellungen enthielt, ſo konnte man nur um ſich auszudrücken von zwei Mitteln eins wählen, entweder ſich ein neues Wort ſchaffen, oder wenn in einer andern Sprache ein ſolches vorhanden war, dies aufnehmen. Beides hat ſeine Unbequemlichkeiten. Wählt man das letztere, ſo verliehrt freilich die Reinheit der Schreibart, allein man hat auf der andern Seite den Vortheil, daß derjenige, der die Sprache kennt, aus welcher das Wort entlehnt iſt, um ſo leichter den dadurch bezeichneten Begrif damit verknüpft. — Nun ſind aber die höhern metaphyſiſchen Unterſuchungen ihrem Weſen nach nicht geeignet als Werke des Geſchmacks aufgeſtellt zu werden, eben ſo wenig als die Mathematik ſich dazu ſchickt, und daher wird man lieber auf Schönheit der Darſtellung Verzicht thun, wenn nur Richtigkeit und Beſtimmtheit des Ausdrucks ſtatt findet. —

Daß aber viele Männer, die ſich den ehrwürdigen Namen Philoſophen beilegen, dieſen Namen nicht verdienen, durch ihre eigene Schriften und Handlungen dieſe Wiſſenſchaft herabſetzen, und mit Recht den Tadel der Laien ſich zuziehen, kann nicht geleugnet werden. — Man hatte erwartet, die kritiſche Philoſophie würde den unnützen ſpitzfindigen Unterſuchungen ein Ende machen und man würde jetzt vielmehr darauf bedacht ſeyn, ſich im Felde der Erfahrung anzubauen und ſo von den von Kant aufgeſtellten Principien mannigfaltige nützliche Anwendungen machen;

allein noch in den neueſten Zeiten ſind Verſuche gemacht, Dinge zu erkennen, die für uns ewig unerkennbar bleiben müſſen, und es iſt wohl nicht zu leugnen, daß manche ſonſt mit vielem Scharfſinn angeſtellte Unterſuchungen mehr zu den unfruchtbaren Grübeleien gehören, als daß ſie eine ergiebige Ausbeute gewähren. — Ein anderer Tadel trift diejenigen, welche entweder leere Phantasmen für gehaltreiche Philoſopheme ausgeben, oder in einer gezwungenen, bilderreichen Sprache wichtige und minderwichtige Sätze der Philoſophie darſtellen. Wer wird es leugnen, daß ſehr viel Gegenſtände dieſer Wiſſenſchaft ſich in einem blühenden, redneriſchen Styl vortragen laſſen, und daß man ſehr oft zugleich das Herz erſchüttern, den Geſchmack befriedigen und den Verſtand überzeugen kann; aber man muß doch auch nicht vergeſſen, daß Deutlichkeit und Gründlichkeit die Haupterforderniſſe einer guten philoſophiſchen Darſtellung ſind, und daß ihnen die Schönheit des Vortrags aufgeopfert werden muß, wenn ſie zuſammen nicht verträglich ſind; daß die Forderungen der Einbildungskraft den Forderungen der Vernunft in dieſem Fall nachſtehen müſſen. — Die Philoſophie haßt alle Myſtik und daher iſt ihr die dunkle, geheimnißvolle, wortſchwere und oft innhaltloſe Schreibart mancher neuern Schriftſteller gradezu entgegen. — Solche Kunſtgriffe locken wohl Kinder am Verſtande mit offnem Munde zuzuhören, zu ſtaunen und zu bewundern; aber der zum Denken reife Mann zuckt mitleidig die Achſeln und ſpricht: wer nicht allen Fleiß anwendet, ſo zu ſchreiben, daß er verſtanden werden kann, verdient nicht verſtanden zu werden. Ich brauche es wohl nicht zu erinnern, daß hier blos von einer mit Vorſatz erzeugten Dunkelheit die Rede iſt. Wenn aber, wie das leider in den neueſten Zeiten der Fall war, Sätze, welche Sittlichkeit und ihre Schutzmauer Schicklichkeit zerſtören, mit redneriſchem Pomp als das höchſte Reſultat des menſchlichen Forſchens, oder in myſtiſches Dunkel gehüllt als hohe Weisheit der Eingeweihten darſtellt; wenn man ſinnlichen Genuß als hohe Tendenz

der Menschheit aufstellt und die Triebe des Thiers mit dem Namen des Göttlichen belegt, so erregt dies bittern Unwillen in der Brust jedes rechtlichen Menschen. Ausser diesen spitzfindigen Grübeleien und diesem hohltönenden Mysticismus hat der Philosophie in neuern Zeiten wohl nichts mehr geschadet, als die gänzliche inhumane, uncivilisirte Form, in welcher die sogenannten Philosophen ihre Streitigkeiten vor den Augen des Publikums geführt haben. Fast alle Streitigkeiten dieser Art sind in neuern Zeiten nicht gegen die Sache, sondern gegen die Personen geführt worden; der Sieg, der davon getragen wurde, gab keine Einsicht der Wahrheit, sondern des Uebergewichts des Gegners; und alle dialektischen Kunstgriffe, selbst die gemeinsten wurden angewandt, um diesen elenden Sieg, der zwar Staub erregte, aber keinen Glanz verschafte, zu erhalten. — Die Wissenschaft wurde verächtlich, weil die seyn wollenden Verehrer und Kenner derselben sich verächtlich zeigten und sehr oft dem Publiko das komisch-tragische Schauspiel eines gelehrten Hahnenkampfs darboten. Was konnte man für die Bildung von einer Wissenschaft erwarten, deren Verehrer gegen alle Civilisirung sündigten, keine Spur von Gefühl für das, was anständig ist und sich schickt, zeigten, und sich vor den Augen des Volks mit Koth bewarfen.

Auch muß hier noch einer Klasse von Menschen Erwähnung geschehen, welche, um ihren Neigungen Vorschub zu verschaffen, die aller Moralität zum Grunde liegende Freiheit der Willkühr leugnen, Sittlichkeit und Religion für eine Chimäre erklären, jede Schrift, die dies zu beweisen verspricht, mit Beifall beehren und sie verbreiten; auch wohl behaupten, dies sei die wahre Ueberzeugung scharfsinniger Männer, die nur aus andern Ursachen das Gegentheil öffentlich behaupten. Auf solche Weise schaden sie jenen Männern in den Augen derer, die die Behauptungen derselben nicht kennen, um ihre Handlungen durch erdichtete Autorität zu beschönigen. Ihr Unglaube geht bei ihnen von dem Begehrungsvermögen aus, und ihr Verstand wird

durch die sinnliche Neigung bestochen; sie zerstören im Gebiet der Wahrheit, um bei dem Umsturz der Gesetzgebung der Vernunft unangefochten ihre Begierden befriedigen zu können. — Von diesen sich klugdünkenden Weltmännern sind jene rechtlichen Leute wohl zu unterscheiden, die zwar mit reinem Herzen die Wahrheit suchten, durch mancherlei Umstände aber, die ihnen größtentheils nicht zuzurechnen sind, den Weg zu derselben verfehlten, und sich überzeugt hielten, der Mensch sei in eiserne nie zu lösende Fesseln einer blinden Naturnothwendigkeit geschmiedet, und es fände für ihn keine Zurechnung, kein Werth oder Unwerth statt. Diese Männer sind zu bedauern, gewöhnlich aber erstreckt sich der Einfluß ihrer Ueberzeugung nur auf ihre Erkenntnisse; in praktischer Hinsicht siegt, ihnen unbewußt, das Gefühl der Achtung für ein Gesetz, wodurch die Vernunft sich für frei erklärt und sich ihre Würde sichert.

Endlich schadete auch wohl der guten Sache, daß viele Männer, deren Charakter vielleicht tadellos war, denen es auch an Erkenntnissen nicht gebrach, mit ihrem Wissen und ihrer guten Gesinnung nicht die nöthige Klugheit verbanden. Ich weiß es wohl, grade in dem, was unser Erkennen betrift, ist der Drang, unsere Ueberzeugung andern mitzutheilen, sehr stark. Wem durch Unterricht oder durch eignes Nachdenken die Schuppen vom Auge fielen und wer des schönen, freundlichen Sonnenlichts sich erfreut, der wird gewiß den Drang fühlen, seinen im Finstern tappenden Freund eines gleichen Glücks theilhaftig werden zu lassen und dieser Drang gehört gewiß zu den edlen Zügen im Bilde des Menschen. Aber so edel dieser Drang auch ist, so muß er doch mit Klugheit befriedigt werden, wenn man nicht schaden will, statt zu nutzen. Der schwache Magen verschmäht derbe, nahrhafte Kost und sie kann ihm gefährlich werden; wer in der dumpfen Höle der Vorurtheile und des Aberglaubens erzogen worden, kann nicht, ohne zu erblinden und vielleicht auf immer seiner Augen beraubt zu werden, plötzlich das Licht der Sonne sehen. Es ist ein die Menschheit ent-

ehrendes Bubenstück, um irgend einen Preis die Wahrheit zu verkaufen und gegen seine Ueberzeugung zu reden; es ist heilige Pflicht, da, wo es gilt, die Wahrheit zu sagen, und sollte sie auch den Tod zur Folge haben; aber nicht jede Wahrheit muß zu jeder Zeit und an jedem Ort gesagt werden. So hat mancher trefliche Mann sich bittere Vorwürfe zu machen, und seine Nation kann mit ihm rechten, daß er, hingerissen durch seinen Affekt, wenn gleich für Wahrheit und Recht, doch die Verbreitung des Lichts und des Guten auf mehrere Jahrzehende, und vielleicht noch weiter zurückgesetzt hat.

Diese Darstellung des Lobes und Tadels der Philosophie und ihres Grundes und Ungrundes schien mir zu unsern Zeiten hier nicht am unrechten Ort. Wer nicht ganz fremd mit dem ist, was unter seinen Augen vorgeht und nicht selbst zu denen gehört, welche der vorhergehende Tadel trift, wird die Wahrheit des Gesagten zugestehen und Beispiele in Menge angeben können, welche die Richtigkeit der Behauptungen darthun.

So sehr aber auch von und gegen die Anhänger der Philosophie gesündigt worden, so hat doch die Wissenschaft selbst immer noch nichts von ihrem Interesse verlohren, und wird dies nie verliehren, so lange die Gottheit, die Unsterblichkeit der Seele und der freie Wille des Menschen, auf welchen die Tugend und das Recht sich stützen, Gegenstände sind, welche die Aufmerksamkeit des denkenden, nicht blos genießenden Menschen auf sich ziehn. Belehrung über diese Gegenstände aber findet man nur in der Philosophie, und also wird ihr Studium immer ein großes Interesse bei sich führen.

Das philosophische System, welches Kant aufgestellt und das ihm einen unsterblichen Namen gemacht hat, hat auch in Rücksicht der oben genannten Gegenstände manche neue und wichtige Stütze vorgetragen. Da selbst die Gegner des Urhebers dieses Systems ihm Scharfsinn und philosophischen Geist zugestehen; da das System selbst die

Aufmerksamkeit des denkenden Theils des Publikums auf sich gezogen, der Wunsch dies System näher kennen zu lernen sich sehr verbreitet hat, die meisten Menschen aber weder Zeit noch Kräfte genug haben, sich an das Studium der Kantischen Schriften selbst zu machen, so schien es mir nicht tadelnswerth, den Versuch zu machen, die wichtigsten Sätze der Kantischen Philosophie mit ihren Beweisgründen auf eine leichtfaßliche Art, für diejenigen, welche sich dem Studio der Philosophie nicht besonders widmen, darzustellen. Der Leser muß freilich nicht erwarten, daß dies Werk eine Lectüre zur bloßen Unterhaltung gewähren soll; trotz aller angewandten Mühe von Seiten des Verfassers, so deutlich als möglich sich zu machen, wird immer der Vortrag noch einige Anstrengung von Seiten des Lesers heischen. Ich fordre, um gehörig verstanden zu werden, auch diese nur und die Kenntniß der nothwendigsten Sätze der Logik; zu der letztern kann mein größeres Lehrbuch der Logik, wie ich glaube, ohne sonderliche Mühe verhelfen.

Zuerst werde ich aber denn doch wohl ganz kurz sagen müssen, durch welches charakterische Merkmal sich die Philosophie des Kant von allen andern Systemen unterscheidet.

Alle unsere Erkenntnisse können nur von doppelter Art seyn, entweder sie sind sinnlich, (zur Erfahrung gehörig,) oder sie sind übersinnlich (liegen über alle Erfahrung hinaus). Derjenige Theil der Philosophie, der sich mit übersinnlichen Gegenständen beschäftigt, heißt Metaphysik *). Zur Metaphysik gehört z. B. die Lehre von

*) Man braucht den Ausdruck Metaphysik in mehreren Bedeutungen. Die buchstäbliche Erklärung ist die wissenschaftliche Erkenntniß, die nicht zur Erfahrung gehört. Der Ausdruck Erkenntnisse, die nicht Erfahrungserkenntnisse sind, ist aber zweideutig; entweder kann man darunter Erkenntnisse übersinnlicher Gegenstände, z. B. der Gottheit, Freiheit der Willkühr, Schöpfung der Welt ꝛc.

Gott, von der Unsterblichkeit der Seele, vom freien Willen, alles Dinge, die man nicht sinnlich wahrnehmen kann. Was die empirische Philosophie, die Philosophie über Erfahrungsgegenstände betrift, so ist hier zwar, wie bei jeder Erkenntniß, Irrthum möglich, allein dieser Irrthum kann leichter gehoben und der entstandene Streit leichter beigelegt werden, weil die sinnlichen Wahrnehmungen die vorgetragenen Sätze entweder bestätigen oder widerlegen. Eine ganz andre Bewandniß hat es mit der Metaphysik; hier können, weil die Gegenstände derselben zu keiner möglichen Erfahrung gehören, die vorgetragenen Sätze durch Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden; daher ist Irrthum um so eher möglich und ein entstandener Streit schwieriger beizulegen. Es liegt aber in der Natur des Menschen, daß er schon bei der frühsten Ausbildung seines Geistes, den Boden der Erfahrung verläßt und sich in den Gefilden der Metaphysik anzubauen sucht, über Gottheit, Entstehung der Welt, Fortdauer nach dem Tode, Freiheit des Willens u. s. w. philosophirt und träumt. Da nun, wie ich schon oben gesagt habe, die Erfahrung keinen Prüfstein für die metaphysischen Untersuchungen abgeben kann, so baut in diesem Felde jeder nach Gefallen ein System auf und hütet sich blos gegen die logischen Regeln einen Verstoß zu machen, damit sein Gebäude innerlich zusammen halte

verstehen, oder man versteht darunter Vorstellungen, die nicht durch Empfindungen gegeben werden, sondern ihren Grund in der Seele selbst haben, aber entweder auf Gegenstände der Erfahrung angewandt und dadurch zu Erkenntnissen erhoben werden, oder gar zu keiner Erkenntniß eines Gegenstandes dienen, sondern einen anderweitigen Gebrauch fordern. Hieraus ergiebt sich, wie man sieht, eine doppelte Bedeutung des Worts Metaphysik. Die Kantische Philosophie leugnet die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft in ersterer Bedeutung, stellt aber in zweiter Bedeutung selbst eine solche auf, und zwar eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten. Wir haben im Text den Ausdruck in der erstern Bedeutung genommen.

und keinen Widerspruch in sich schließe. Dies ist denn auch, wie uns die Geschichte der Philosophie lehrt, von je an geschehen; aber kaum war ein System metaphysischer Sätze aufgeführt, so fand sich schon jemand, der es über den Haufen stieß, welches ihm leicht werden mußte, weil das System nicht auf dem sichern Boden der Erfahrung beruhte und beruhen konnte; allein der Zerstörer des Systems baute gewöhnlich an die Stelle des eingestürzten ein neues, welches gar bald dasselbe Schicksal hatte, von einem Gegner zerstört zu werden. Natürlich war es, daß bei diesen fruchtlosen Bemühungen, da sich anzubauen, wo man so eben zerstört hatte, endlich mehrere auf die Idee kamen, alle metaphysische Untersuchungen überhaupt für vergeblich zu halten, und das Daseyn nichtsinnlicher Gegenstände schlechthin zu leugnen, andere auch wohl noch weiter gingen und alle unsere Erkenntnisse für ungewiß und für Täuschung erklärten. Ja diese Lehre der Skeptiker würde, durch die vergeblichen Bemühungen ihrer Gegner, der Dogmatiker, endlich einmal ein haltbares System der Metaphysik aufzuführen, unterstützt, noch weit mehr Anhänger erhalten haben, wenn nicht das moralische Gefühl, was in jedem so stark spricht, die Menschen bestimmt hätte, die Gebote der Tugend und des Rechts wenigstens für unbezweifelt gewiß zu halten und sie angetrieben hätte, ihre Bemühungen und ihren Fleiß auf die Erkenntniß nichtsinnlicher Gegenstände zu wenden, und über Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Gottheit zu philosophiren; wobei denn jeder die Hofnung und den Wunsch hegte, endlich ein haltbares System aufzustellen.

Man wird aus dem, was ich im Vorhergehenden gesagt habe, leicht einsehen, daß in Rücksicht der Metaphysik alle Philosophen, bis auf Kant, sich in zwei große Partheien theilten, in die der Dogmatiker und in die der Skeptiker. Jene, zu welchen unter den Franzosen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibnitz und Wolf, unter den Engländern ein Baco von Verulam, ein Locke u. s. w. gehört,

führten Systeme der Metaphysik auf, und meinten, die Existenz und die Eigenschaften der Gottheit, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens bewiesen zu haben. Die Skeptiker hingegen, wozu bei den Franzosen ein Montaigne, ein Bayle und bei den Engländern ein David Hume, Berkley u. s. w. gehören, stellten sich den Dogmatikern entgegen, theilten sich aber in zwei Klassen, sie bestritten entweder blos die vorhandenen metaphysischen Systeme und zweifelten, daß man je über diese Gegenstände zur Gewißheit kommen würde, oder sie leugneten die Existenz aller nichtsinnlichen Gegenstände überhaupt, erklärten unsere Vorstellungen von denselben für erschlichen, auch wohl alle unsere Erkenntnisse für trügerischen Schein.

Dieser unselige Streit unter den Philosophen, wo die eine Parthei durch das moralische Gefühl immer angetrieben wurde, sich im Felde der Metaphysik anzubauen, und die andere durch die prüfende Vernunft veranlaßt wurde, jenes Machwerk einzureißen, ein Streit, der zum Skandal derer, die nicht Philosophen von Profession waren, bis ins Unendliche sich zu verlängern schien, ist endlich von Kant beigelegt worden. Er hat nämlich gethan, was beide Partheien bis dahin immer unterlassen hatten, er hat die Untersuchung angestellt, wie weit sich das Gebiet unserer Seelenvermögen erstrecke, er hat die Grenzen derselben ausgemessen, und bestimmt, welche Gegenstände und in wiefern sie von uns erkannt werden können oder nicht. Diese Bestimmung der Grenzen und des Gebiets unserer Seelenvermögen, wie auch der in jedem Gebiet geltenden Gesetze, heißt Kritik, daher unterscheidet man auch das neuere System durch den Namen der kritischen Philosophie, von den beiden vorhergehenden, der dogmatischen und skeptischen. Beide Partheien, sowohl die Dogmatiker als die Skeptiker stritten sich über metaphysische Gegenstände, aber keine von beiden hatte die Frage aufgeworfen: welche Gegenstände sind überhaupt für uns erkennbar und welche nicht? und die erkennbaren Gegenstände, inwiefern erkenne ich sie? mit

andern Worten, sie hatten das Erkenntnißvermögen überhaupt noch nicht kritisirt. Es fällt aber in die Augen, daß vor dieser angestellten Untersuchung für die Metaphysik nichts zu thun ist. Gesetzt es fände sich, daß alle Gegenstände überhaupt, die zu keiner möglichen Erfahrung gehören, für uns gar nicht erkennbar wären, so werden beide Partheien Unrecht haben; die dogmatische, die uns das Daseyn solcher Gegenstände beweisen und von den Eigenschaften derselben unterrichten will; und diejenige skeptische, die uns das Nichtseyn derselben darthun will. Weniger mangelhaft würde die Philosophie desjenigen Skeptikers seyn, der die vorhandenen metaphysischen Systeme blos bestreitet, ohne sich weiter auf Behauptungen einzulassen, allein seine Philosophie gewährt keinen sichern Ruhepunkt für die Vernunft, weil sie unaufhörlich auf die Forderung des Dogmatikers, sein neues System zu prüfen, sich bereit halten muß, ihr Geschäft von neuem anzufangen, eine Forderung, die sie nie von der Hand weisen kann, weil sie die Möglichkeit ein dogmatisches System der Metaphysik aufzustellen nicht leugnet, (und aus dem Umstande, daß es bisher den Dogmatikern mit einem solchen System noch nicht hat glücken wollen, auch nicht leugnen kann); an neuen Systemen der Metaphysik aber wird es, wenn keine Kritik des Erkenntnißvermögens vorausgeht, bei dem Drange der praktischen Vernunft durch das moralische Gefühl über Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit zu denken, und über dem Hange der Menschen in den luftigen Gefilden des Uebersinnlichen herumzuschwärmen, nicht fehlen. — Nach dieser kleinen Vorerinnerung gehe ich zu unsern Untersuchungen selbst fort.

Kant bemerkt sehr richtig, daß das Ziel der Wißbegierde eines jeden vernünftigen, denkenden Menschen sich am Ende auf folgende drei Fragen zurückführen lasse:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Der Verfaſſer dieſer Schrift würde alſo ſeinen Zweck erreicht haben, wenn er dem Leſer auf eine faßliche Art befriedigende Antwort auf dieſe drei Fragen ertheilte.

Allein ehe ich zur Beantwortung der Fragen ſelbſt ſchreite, will ich meine Leſer nur mit wenigem auf die Wichtigkeit dieſer Fragen und ihrer Beantwortung aufmerkſam machen, damit ſie mit uns dem Manne danken, der ſeine Zeit und Kraft darauf verwandte, ſie zu beantworten, und der in ſeinen Bemühungen ſo glücklich war.

Was kann ich wiſſen? Dieſe Frage läßt ſich auch ſo ausdrücken, welches iſt die Grenze, wodurch die Gegenſtände beſtimmt werden, von denen ich Erkenntniß erlangen kann? In wie fern kann ich von ihnen etwas erkennen und welchen Grad der Gewißheit iſt mein Wiſſen über Gegenſtände verſchiedener Art fähig? Meine Leſer ſehen leicht ein, daß durch eine beſtimmte und ſichere Beantwortung dieſer Fragen unſern Erkenntnißkräften ein Feld angewieſen wird, wo ſie ſich ſicher anbauen und wir von unſerer angewandten Mühe Früchte erwarten können, dahingegen ohne ſichere Beſtimmung der Grenzen des Gebiets der für uns erkennbaren Dinge wir leicht in Gefahr gerathen, viel Zeit und Kraft zu verſchwenden, um Dinge erkennen zu lernen, die ihrer Natur nach für uns ewig unerkennbar bleiben müſſen. Wie viele haben nicht einen großen Theil ihres Lebens damit zugebracht, um zu beſtimmen, welchen Einfluß höhere Geiſter auf die Menſchen und ihre Schickſale haben, und welcher Mittel man ſich bedienen müſſe, um ſie zu Sklaven unſeres Willens zu machen, man hat große Bücher darüber geſchrieben und manchem ſchwachen Manne den Kopf verwirrt; aller dieſer Unſinn würde weggefallen ſeyn, wenn man durch die Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen? erkannt hätte, das Daſeyn höherer Geiſter und ihr Einfluß auf uns gehört in das Feld von Gegenſtänden, die für uns ſchlechterdings unerkennbar ſind und unſer Wiſſen davon kann immer höchſtens nur Muthmaßung bleiben.

Die zweite Frage: was soll ich thun? ist die wichtigste von allen. Ich kann es allenfalls aufgeben, über gewisse Gegenstände der Erkenntniß entscheiden zu wollen, aber ich muß genau bestimmen, was soll ich, was darf ich thun? oder ich sinke in die Klasse der unvernünftigen Thiere herab, deren ganzes Leben in der Befriedigung ihrer sinnlichen Antriebe besteht. - Durch die Beantwortung dieser Frage wird genau bestimmt, was Recht und Unrecht, Pflichtmäßig und Pflichtwidrig, Tugend und Laster sei? und obgleich der Mensch in sich selbst seine Vernunft als einen heiligen Gesetzgeber hat, obgleich das durch sie in ihm erzeugte moralische Gefühl ihn auf das aufmerksam macht, was er als ein sittliches Wesen zu thun und zu lassen habe, so wird er doch nur dann erst sicher seyn, sich bei seinen moralischen Handlungen nicht geirrt zu haben, wenn er das Gesetz der Vernunft, nach welchem er die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung beurtheilen soll, deutlich erkennt, so wie nur derjenige gewiß weiß, er habe keinen Sprachfehler gemacht, der die Regel des richtigen Sprachgebrauchs, nach welcher er gesprochen hat, angeben kann. — Und grade jetzt, in diesen gefährlichen Zeitläuften, muß man die Beantwortung dieser Frage den Menschen recht ans Herz legen; dem Menschengeschlecht kann nur dadurch geholfen werden, es kann aus dieser furchtbaren Crisis nur dadurch glücklich herauskommen, daß es moralischer werde und seinen Eigennutz den Forderungen des allgemeinen Bestens und der Sittlichkeit und Tugend aufopfere.

Wer den Sinn der dritten Frage wohl gefaßt hat, wird die Wichtigkeit der Beantwortung derselben leicht einsehen; sie ist mit der einerlei: darf ich hoffen, daß es nach dem Tode ein Leben giebt, wo jeder mit Gerechtigkeit den Lohn für seine Thaten empfängt und wo wir uns immer mehr und mehr dem Ziele nähern, was die Vernunft für unsere Tugend und für unser Glück uns aufgesteckt hat? oder ist mit dem Hinsterben unsers Körpers al-

les aus und jene frohe Hofnung der Unſterblichkeit ein bloßes Hirngeſpinſt, ein Schattenbild, das bei dem Lichte der Vernunft verſchwindet? und wenn ich die Unſterblichkeit der Seele hoffen darf, welches Recht habe ich dazu und wie groß iſt der Grad der Gewißheit, den meine Ueberzeugung davon erhalten kann? Giebt es einen heiligen Geſetzgeber, einen gütigen Regierer der Welt, einen gerechten Richter freier Weſen, von dem ich mit Sicherheit erwarten kann, er werde, wenn meine Geſinnungen rein ſind, die Handlungen, welche aus ihnen fließen und deren Folgen nicht in meiner Gewalt ſind, zu einem wünſchenswerthen Ziele lenken? Mit welchem Recht darf ich ſolche Hofnungen hegen?

Erſter Abſchnitt.

Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen?

Zu einer jeden Erkenntniß wird nothwendig eine Vorſtellung erfordert; die Erkenntniß eines Gegenſtandes, von dem ich doch keine Vorſtellung habe, iſt ein Widerſpruch. Dies fällt in die Augen. Aber eben ſo ſehr leuchtet ein, daß eine jede Vorſtellung als eine ſolche noch keine Erkenntniß iſt; ich ſtelle mir jetzt einen Pallaſt vor, deſſen Wände maſſives Silber ſind, niemand wird leugnen, daß ich eine ſolche Vorſtellung habe, aber doch wird auch niemand behaupten, ſie ſei Erkenntniß; wenn ich hingegen eine Vorſtellung vom königlichen Schloſſe in Berlin und deſſen Eigenſchaften habe, ſo ſagt jedermann, ich habe eine Erkenntniß deſſelben. Worin liegt es nun, daß ich nicht die erſte Vorſtellung, wohl aber die zweite Erkenntniß nenne? Die erſte, antwortet man, iſt leer, eine bloße Vorſtellung ohne Gegenſtand; die zweite hingegen hat einen Gegenſtand, den ſie vorſtellt, auf den ſie ſich bezieht. Erkenntniß alſo findet nur ſtatt, wo die Vorſtellung auf einen wirklichen Gegenſtand bezogen wird.

Wie kömmt der Menſch auf die Vorſtellung eines Gegenſtandes, d. h. auf die Vorſtellung von Etwas, was ſowohl von ihm ſelbſt, der ſich etwas vorſtellt, (dem Vorſtellenden, Subjekt der Vorſtellung) als von ſeiner Vorſtellung, die ihm angehört, in ihm ſich findet, unterſchieden

ist? Wir wollen zu unsern vorigen Beispielen zurückkehren. Bei der Vorstellung des Schlosses mit silbernen Wänden, werde ich inne, daß es ganz in meiner Willkühr steht, mir die Wände auch aus Gold, Marmor, Porphyr oder wie es mir behagt, vorzustellen, daß ich ferner an der ganzen Vorstellung abändern kann, was ich will. So ist es nicht mit meiner Vorstellung des königlichen Schlosses in Berlin, wenn ich vor demselben stehe und es ansehe, mag ich immerhin wollen, die Wände aus Silber oder Marmor sehen, ich sehe sie darum doch nicht so; ich kann an der ganzen Vorstellung nichts ändern, alles ist in ihr bestimmt und nichts meiner Willkühr überlassen. Diejenigen Vorstellungen, bei welchen ich mir bewußt werde, daß sie ihren Grund in mir als Vorstellenden, in meiner Willkühr haben, kann ich eben deswegen keinen Gegenstand beilegen, und sie für Erkenntnisse gelten lassen. Bei den Vorstellungen hingegen, wo ich mir bewußt werde, daß ich sie weder durch meine Willkühr hervorbringen noch abändern kann, suche ich den Grund zu dieser Vorstellung nicht blos in mir, sondern ich leite sie von Etwas außer mir, von einem Gegenstande ab, und daher behaupte ich auch, durch eine solche Vorstellung, Erkenntniß des Gegenstandes zu erhalten. — Selbst wenn ich mich mir vorstelle, werde ich inne, daß ich die Vorstellung meiner Selbst nicht nach Willkühr hervorbringe, daß sie mir gegeben wird, daß ich an ihr nichts willkührlich abändern kann, so gern ich es auch vielleicht möchte. Ich werde mir z. B. bewußt, daß ich zum Zorn geneigt bin, alle meine Wünsche mich nicht so finden, geben meiner Vorstellung von mir selbst doch nicht das Merkmal der Sanftmuth; ferner behaupten wir mit Recht, wer sich sich selbst vorstellt, wie es ihm beliebt, kann nicht sagen, daß er durch diese Vorstellung sich erkennt.

Erkenntnisse wären also objektive, nicht blos subjektive Vorstellungen. Wir setzen bei Erkenntnissen Gegenstände voraus, und leiten die Vorstellungen, die zu diesen Erkenntnissen von Gegenständen als ihren Gründen ab. Daß

hierbei Irrthum ſtatt finden, daß man fälſchlich ſubjektive Vorſtellungen für objektiv halten kann (wie dies z. B. im Traume, beim Phantaſiren u. ſ. w. der Fall iſt), und wie man es anzufangen habe, um einen ſolchen Schein aufzudecken, dies alles gehört nicht hieher.

Alle unſere Erkenntniſſe können nur von doppelter Art ſeyn, entweder ſie beziehen ſich auf Gegenſtände, die auf irgend eine Art von uns wahrgenommen werden können (die man erfahren kann), oder ſie beziehen ſich auf Gegenſtände, die über alle Erfahrung hinaus liegen. So ſind die Beſchreibungen aus der Naturgeſchichte, die Kenntniß der Krankheiten und ihrer Heilmittel, die Geſchichte, die Beſchreibung des Menſchen ſeiner körperlichen und geiſtigen Natur nach u. ſ. w. Gegenſtände der Erfahrung; die Gottheit aber, die Unſterblichkeit der Seele, die ganze Welt (nicht blos ein Theil derſelben, denn den nehmen wir durch unſere Sinne wahr) ſind Gegenſtände, die über alle Erfahrung hinaus liegen, und die von uns auf keine Art je wahrgenommen werden können. Unſere Frage alſo: was kann ich wiſſen? wird in zwei andere Fragen aufgelöſt: was kann ich von Gegenſtänden der Erfahrung wiſſen? und was kann ich von ſolchen Gegenſtänden wiſſen, die über alle Erfahrung hinausliegen? Von Gegenſtänden der Erfahrung weiß ich etwas, das leidet keinen Zweifel, alſo hier darf ich nur beſtimmen, wie iſt das beſchaffen, was ich von ihnen weiß? Bei den Gegenſtänden aber, die über alle Erfahrung hinausliegen, tritt erſt die Frage ein, kann ich von ihnen überhaupt etwas wiſſen, ehe ich zur Beantwortung der andern Frage fortſchreite, was weiß ich von ihnen?

Ueber Erkenntniß der Gegenſtände der Erfahrung.

Wir unterſcheiden unſere Erkenntniß eines Gegenſtandes von dem Gegenſtande ſelbſt, der von uns erkannt wird;

wir unterſcheiden unſere Erkenntniß eines Hauſes von dem Hauſe, von dem wir die Erkenntniß haben. Sollen wir von einem Gegenſtande der Erfahrung ſelbſt unmittelbar eine Erkenntniß bekommen, ſo müſſen wir denſelben wahrnehmen, und dies kann nur dadurch geſchehen, daß der Gegenſtand auf uns einwirkt und eine Veränderung des Gemüths in uns hervorbringt, die wir Empfindung nennen, und welche nun der Grund der Vorſtellung des Gegenſtandes wird. Ein Beiſpiel wird die Sache deutlicher machen. Es will jemand, daß ich von dem Zeughauſe in Berlin, das ich noch nicht geſehen habe, eine unmittelbare Vorſtellung erhalten ſoll, und führt mich zum Zeughauſe hin. Das Zeughaus wirkt nun auf mein Auge ein und bringt dadurch eine Veränderung in meinem Gemüthe, Empfindung, hervor, dieſe wird der Grund meiner Vorſtellung des Zeughauſes, und ich nehme daſſelbe wahr. Daß der Gegenſtand, den ich wahrnehmen ſoll, durch ſeine Einwirkung eine Veränderung des Zuſtandes meines Gemüths hervorbringen muß, wird vielleicht nicht gleich jedem ſo ganz einleuchtend ſeyn, allein man bedenke, daß wenn der Anblick des Zeughauſes keine Veränderung in mir hervorbrächte, ſo würde mein Zuſtand in den beiden Fällen, daß ich das Zeughaus ſehe oder nicht ſehe, gleich ſeyn und es wäre ja alsdann kein Grund vorhanden, warum ich jetzt die Vorſtellung von dem Zeughauſe habe und vorher nicht.

Wenn ich von unmittelbaren Vorſtellungen, die mir durch den Gegenſtand ſelbſt gegeben werden, rede, ſo verſtehe ich nicht blos Wahrnehmungen durch den Sinn des Geſichts darunter, ſondern auch die Wahrnehmungen durch alle andere Sinne; ich nehme wahr, daß mein Freund die Flöte bläſt, da ich die Töne deſſelben höre; ich nehme den Geſchmack der Auſter wahr, die ich eſſe, den Geruch des Räucherwerks, das ich rieche u. ſ. w. Von allen dieſen Wahrnehmungen gilt, was ich eben geſagt habe, der wahrgenommene Gegenſtand wirkt auf ein Sinnenwerkzeug meines Körpers, Auge, Ohr u. ſ. w. ein, und bringt dadurch

eine Veränderung in meinem Gemüthe hervor, die der Grund von der Vorstellung des Gegenstandes wird. —

Aber nicht blos Gegenstände, die von mir verschieden sind, kann ich so unmittelbar wahrnehmen, sondern ich habe auch unmittelbare Vorstellungen meines innern Zustandes, ich nehme wahr, daß ich traurig, froh, beherzt, muthlos u. s. w. bin, und auch diese Wahrnehmungen sind nur dadurch möglich, daß ich in diesem Zustande auf mich selbst einwirke, eine Veränderung in mir hervorbringe, die nun der Grund der Vorstellung dieses Zustandes ist. Freilich ist hier die Einsicht schwerer, als bei den Wahrnehmungen von Gegenständen, die von uns verschieden sind; es ist uns kein Sinneswerkzeug bekannt, vermittelst welches wir auf uns selbst einwirken; aber daß doch der Zustand, den wir wahrnehmen sollen, auf uns einwirken muß, erhellt daraus, daß wir die Vorstellung unsers Zustandes von unserm Zustande selbst unterscheiden; ich unterscheide, daß ich wahrnehme, ich bin traurig, von dem Zustande meiner Traurigkeit. Der Grund der Vorstellung meines Zustandes ist ein neuer Zustand, der durch die Einwirkung des ersten Zustandes hervorgebracht wird; daß ein neuer Zustand entsteht, wenn ich meinen vorhandenen Zustand betrachte, ergiebt sich auch daraus, daß man sich selbst beobachtet, ruhiger wird. Wie es möglich ist, daß man sich selbst betrachten, oder daß das Gemüth auf sich selbst einwirken kann, ist freilich für uns unerklärbar, aber die Unerklärbarkeit hebt die Wirklichkeit nicht auf; es giebt tausend Dinge, die wir nicht einsehen und begreifen und die nichts desto weniger wirklich sind.

Das Vermögen der Seele, Wahrnehmungen von Gegenständen zu haben, nennen wir Sinn, den man mit den Sinneswerkzeugen, die körperlich sind, nicht verwechseln muß. Das Vermögen des Gemüths zu sehen, ist der Sinn des Gesichts, das Auge ist das körperliche Werkzeug, vermittelst welches wir Gesichtsvorstellungen haben (das Organ des Gesichts), das Organ des Gehörs ist das Ohr ꝛc.

Da nun die Gegenstände, die wir wahrnehmen, wie oben gezeigt worden, von doppelter Art sind, Gegenstände, die von unserm Ich verschieden sind, und Zustände unsers Ichs, von denen wir die erstern äußere, die andern innere nennen, und beide Arten auf eine verschiedene Weise wahrgenommen werden, so giebt es auch einen doppelten Sinn, einen äußern und einen innern; jener giebt uns unmittelbare Vorstellungen von äußern Gegenständen, wozu auch unser Körper gehört, dieser von den Zuständen und Veränderungen unsers Gemüths. Ich nehme durch meinen äußern Sinn wahr, daß ich mich im Opernhause befinde, daß so eben ein Chor gesungen wird, daß man räuchert, daß der Apfel, den ich esse, sauer, und die Bank, worauf ich sitze, hart ist; durch meinen innern Sinn aber nehme ich wahr, daß mir die Oper mißfällt und daß ich Langeweile habe. —

Die Vorstellungen, die mir der Sinn (sowohl der äußere als der innere) liefert, nennt man Anschauungen. Eine Anschauung hat folgende Eigenschaften: erstlich bezieht sie sich unmittelbar auf einen Gegenstand und zweitens stellt sie nur einen Gegenstand vor. Den Anschauungen stehen die Begriffe entgegen, worunter man Vorstellungen versteht, die sich nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst Anschauungen auf Gegenstände beziehen, und die auch nicht blos einen, sondern mehrere Gegenstände vorstellen. Die Vorstellungen von dem Manne, den ich jetzt sehe, von dem Tone der Geige, den ich jetzt höre, von dem Zustande des Nachdenkens in dem ich mich jetzt befinde, sind insgesammt Anschauungen, sie beziehen sich nur auf einzelne Gegenstände, auf einen bestimmten Mann, einen bestimmten Ton, einen bestimmten Zustand und zwar ist diese Beziehung unmittelbar. Hingegen die Vorstellungen Mann, Ton, Zustand sind keine Anschauungen, sondern Begriffe, sie beziehen sich auf mehrere Gegenstände, es giebt mehrere Männer, mehrere Töne, mehrere Zustände, und ihre Beziehung auf einen Gegenstand ist nicht

unmittelbar, eben weil sie auf mehrere passen, sondern geschieht erst vermittelst Anschauungen. *)

Aus dem oben Gesagten, ergiebt sich, daß die Anschauungen, die uns der Sinn liefert, dadurch entspringen, daß Gegenstände auf uns einwirken. Ein Gegenstand, der auf uns einwirkt, eine Empfindung in uns hervorbringt, ist für uns gegenwärtig. Also kann man den Sinn auch so erklären: er ist das Vermögen der Anschauungen gegenwärtiger Gegenstände. Wir haben aber auch Anschauungen von Gegenständen, die nicht gegenwärtig sind (nicht auf uns einwirken); so habe ich z. B. eine Vorstellung vom verstorbenen König Friedrich II. von Preußen, und diese Vorstellung ist eine Anschauung, denn sie bezieht sich nur auf einen Gegenstand und zwar unmittelbar. Das Vermögen Anschauungen auch ohne Gegenwart der Gegenstände zu haben, nennen wir Einbildungskraft. Beide, Sinn und Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauungen belegt man mit dem Namen der Sinnlichkeit oder des untern Erkenntnißvermögen, weil wir es mit den Thieren gemein haben; so wie man das Vermögen der Begriffe Verstand oder auch das obere Erkenntnißvermögen nennt, weil wir es den Thieren absprechen und uns Vorzugsweise beilegen.

Wir wollen jetzt die Vorstellungen, die uns von Gegenständen der Erfahrung durch die genannten Vermögen gegeben werden, näher untersuchen.

Wenn auch zugestanden wird, daß die Anschauung, die mir der Sinn, (gleich viel ob es der äußere oder innere ist), von einem Gegenstande liefert, von dem Gegenstande selbst abhängig ist, der auf den Sinn einwirkt und eine Empfindung in mir hervorbringt, so entsteht doch die Fra-

*) Ich brauche wohl nach dem was über Anschauungen gesagt ist, nicht zu erinnern, daß man diesen Ausdruck, nicht blos wie die Bezeichnung zu sagen scheint, von unmittelbaren Vorstellungen des Gesichts, sondern von allen unmittelbaren Vorstellungen ohne Unterschied braucht.

ge, ob die Anſchauung des Gegenſtandes, die ich durch den Sinn erhalte, allein vom Gegenſtande abhängig iſt, oder ob auch der Sinn etwas dazu beiträgt, weil außer dem Gegenſtande zur Anſchauung noch das Anſchauungsvermögen, der Sinn, erforderlich iſt. Es läßt ſich zum voraus vermuthen, daß das letztere der Fall ſeyn müſſe, denn ganz gewiß würde ich eine andere Vorſtellung erhalten, wenn mein Sinn eine andere Beſchaffenheit erhielte, ob gleich der Gegenſtand, der auf ihn einwirkt, derſelbe bliebe, ſo wie umgekehrt meine Vorſtellung geändert wird, wenn bei unverändertem Sinn der Gegenſtand wechſelt.

Wie wird ſich aber herausbringen laſſen, was bei den durch den Sinn gegebenen Vorſtellungen dem Sinn, und was den Gegenſtänden zukömmt?

Da der Sinn unverändert bleibt, auf denſelben aber verſchiedene Gegenſtände einwirken, ſo wird, was an allen Anſchauungen, die der Sinn giebt, ſich finden muß, das Unwandelbare an denſelben von dem Sinne ſelbſt herrühren, ſo wie alles Veränderliche in der Anſchauung ſeinen Grund in der Empfindung hat, die durch den einwirkenden Gegenſtand hervorgebracht wird. Wir wollen jetzt eine durch den äußern Sinn gegebene Vorſtellung nehmen, um den Verſuch an ihr zu machen, das Veränderliche von dem Unwandelbaren zu unterſcheiden. Ich ſehe die Statue des Kurfürſten auf der langen Brücke in Berlin, und finde, veränderlich iſt an ihr: ſie könnte größer oder kleiner ſeyn, ſie könnte eine andere Farbe haben, ſie könnte aus einem andern Stoffe, aus Holz, Marmor u. ſ. w. ſeyn, ſie könnte eine rauhe Oberfläche haben u. ſ. w. Aber bei allem Veränderlichen an ihr finde ich doch, daß ſie immer irgendwo, d. h. in einem Theile des Raums ſeyn muß. Folglich iſt das räumlich ſeyn, dasjenige in der Anſchauung der Bildſäule, was durch den äußern Sinn gegeben wird. Was ſo eben von der Anſchauung der Statue des großen Kurfürſten geſagt worden, gilt, wie man ſich bald überzeugen wird, von allen Anſchauungen des äußern Sinns. Dies

erhellet auch daraus, daß wir, wenn jemand uns erzählt, er habe einen unbekannten Gegenstand wahrgenommen, schon voraus als nothwendig bestimmen, der Gegenstand müsse sich irgendwo im Raume befinden, so wie wir mit völliger Gewißheit zum voraus bestimmen, daß alle unsere künftigen äußern Anschauungen uns schlechterdings immer Gegenstände im Raume vorstellen werden, ob wir gleich über ihre sonstigen Eigenschaften, was sie für eine Farbe, Größe, Geruch u. s. w. haben, nichts zu bestimmen wagen können. —

Eben dieselbe Untersuchung können wir nun auch bei den Wahrnehmungen des innern Sinns anstellen, um auszumitteln, ob nicht auch in ihnen sich etwas findet, was nicht in dem einwirkenden Zustand, sondern in dem innern Sinne gegründet ist, und da finden wir denn, so verschieden auch die Vorstellungen seyn mögen, die uns der innere Sinn liefert, so kommen sie doch alle darinn überein, daß ich die Vorstellung zu irgend einer Zeit gehabt haben muß, und das Seyn in der Zeit wird also das in den Vorstellungen des innern Sinns seyn, was der innere Sinn selbst dazu hinzuthut; ich kann mit Sicherheit voraussetzen, daß jeder neue, mir bisher unbekannte Zustand des Gemüths, in den ich versetzt werde, wenn er von mir wahrgenommen wird, zu irgend einer Zeit seyn muß, wenn ich auch gleich nichts weiter von ihm aussagen kann.

Raum und Zeit sind also Vorstellungen, die nicht in den einwirkenden Gegenständen, sondern in unserm Erkenntnißvermögen, auf das eingewirkt wird, (in unserm Sinn) gegründet sind; der Raum ist im äußern, die Zeit im innern Sinn gegründet. — Um mich eines Gleichnisses zu bedienen, das freilich sehr sinnlich ist, und also seiner Natur nach ein wenig stark hinken muß, so ist es mit unsern sinnlichen Wahrnehmungen, wie mit den Abdrücken eines Petschafts in Siegellack. Der Abdruck ist das Produkt aus dem Siegellack und Petschaft, beide haben dazu mitgewirkt; auf ähnliche Weise sind unsre Wahrnehmungen Pro-

dukte des Sinns und des einwirkenden Gegenſtandes, und beide haben dazu mitgewirkt. Soweit paßt das Gleichniß, allein bei dem Abdrucke kann ich das Siegellack auch ohne die Form, die ihm das Petſchaft ertheilte, wahrnehmen; bei unſern Wahrnehmungen durch den Sinn aber, kann ich das was der Sinn dazu beiträgt, Raum und Zeit, nicht ſcheiden, und ſo allein erhalten, was der Gegenſtand liefert, denn die Wahrnehmung kann immer nur durch den Sinn geſchehen, und muß alſo auch immer das Merkmal enthalten, was in dem Sinn gegründet iſt. — Ich kann mir freilich wohl den leeren Raum und die leere Zeit vorſtellen, aber wahrnehmen kann ich ſie ebenfalls nicht.

Da die Lehre von Raum und der Zeit, beim Anfange des Studiums der kritiſchen Philoſophie gewöhnlich viel Schwierigkeiten macht, ſo will ich bei derſelben noch einen Augenblick verweilen. Unſere Fragen über Raum und Zeit laſſen ſich auf zwei zurück führen: einmal, zu was für eine Art von Vorſtellungen gehören die Vorſtellungen von Raum und Zeit? ſind es Anſchauungen oder Begriffe? und zweitens, was für einen Urſprung haben ſie? werden ſie durch den Gegenſtand gegeben und beruhen ſie alſo auf Empfindung, oder ſind ſie im Gemüthe ſelbſt gegründet? mit andern Worten: ſind ſie empiriſchen Urſprungs? (a posteriori?) oder a priori?

Um dieſe Fragen zu beantworten, müſſen wir zuförderſt die Vorſtellungen, Raum und Zeit näher kennen lernen. Wenn wir vom Raum reden, ſo verſtehen wir darunter den einigen, unendlichen Raum, von dem alle andere Räume, alſo auch die wir dadurch wahrnehmen, daß Körper ſie erfüllen, Theile ſind, ſie entſtehen durch Begränzung des unendlichen Raums. Eben ſo ſtellen wir uns die Zeit als einig und unendlich vor, und alle Zeiten, die wir wahrnehmen, ſind Theile dieſer unendlichen Zeit. Wir wollen, um Verwirrung vorzubeugen, den Raum von dem hier die Rede iſt, den abſoluten Raum, und eben ſo die Zeit, die abſolute Zeit nennen, und ſie dadurch von

den Vorstellungen der Räume und der Zeiten unterscheiden, die wir durch sinnliche Wahrnehmungen erhalten, und denen wir den Namen der empirischen Räume und Zeiten geben wollen.

Es frägt sich also zuerst: sind diese Vorstellungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit Anschauungen oder Begriffe?

Die Vorstellung des Raums ist kein Begriff, sondern eine Anschauung, dies erhellt aus folgenden Gründen:

1) Ein Begriff kömmt mit einer Anschauung darin überein, daß beides einzelne Vorstellungen sind, sie unterscheiden sich aber darin von einander, daß durch einen Begriff alle Gegenstände einer Art oder Gattung, durch Anschauung aber nur ein bestimmter einzelner Gegenstand vorgestellt wird. Je mehr Merkmale man zu einem Begriffe hinzufügt, (je bestimmter man ihn macht) desto kleiner wird allerdings die Sphäre von Gegenständen, welche durch ihn gedacht wird, da aber die Anzahl der möglichen Merkmale unendlich groß ist, so wird der Begriff, so viel Merkmale ich auch in ihm verbinde, dennoch immer in Rücksicht auf unendlich viel andere Merkmale unbestimmt bleiben müssen und also auf mehr als einen Gegenstand passen. Ganz anders ist es mit der Anschauung, sie stellt nur einen Gegenstand vor. Die Vorstellung des Einen unendlichen Raums ist also eine Anschauung.

2) Wenn die Vorstellung des absoluten Raums ein Begriff wäre, so müßte sie die Vorstellungen, aus denen sie entstanden wäre, unter sich enthalten, d. h. in ihnen ganz als Merkmal angetroffen werden. So ist z. B. der Begriff, Thier, der von den Säugethieren, Vögeln, Fischen u. s. w. abgezogen worden, und der auf diese genannten Vorstellungen sich bezieht, ganz in jeder derselben enthalten. In der Vorstellung Säugthier findet sich die ganze Vorstellung Thier, als Merkmal (Theilvorstel-

lung); dies gilt auch von den Vorstellungen, Vögel, Fische u. s. w. Diesem zu Folge müßte also auch die Vorstellung des unendlichen absoluten Raums sich ganz in den Vorstellungen der Räume finden, die wir durch Erfahrung erkennen. Man sieht aber leicht ein, daß gerade das Gegentheil statt findet, die Räume, in denen wahrgenommene Körper sich finden, sind Theile des unendlichen Raums; sie sind in ihm, er ist nicht in ihnen enthalten. —

5) Müßte, wenn die Vorstellung des unendlichen Raums als Begriff aus den empirischen Räumen entsprungen wäre, die Vorstellung der empirischen Räume der Vorstellung des absoluten Raums vorausgehen und diese letztere erst möglich machen. Allein die Vorstellung der empirischen Räume entsteht durch Begrenzung des unendlichen Raums, und jene setzen also diesen voraus.

Wird zugestanden, die Vorstellung des Raums ist eine Anschauung, so entsteht die zweite Frage, ist sie a posteriori oder a priori d. h. beruht sie auf Empfindung oder auf der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens.

Die Vorstellung des absoluten Raums wird nicht durch den wahrgenommenen Gegenstand gegeben, sondern ist im Gemüthe selbst gegründet; denn

1) Ich lege dem Raum Eigenschaften bei, welche nicht durch Erfahrung gegeben werden können, dahin gehört, daß er unendlich groß und bis ins Unendliche theilbar ist, denn es würde, so wohl um die unendliche Größe des Raums, als um seine unendliche Theilbarkeit wahrzunehmen, eine unendliche Zeit erforderlich seyn.

2) Man würde, da die Anschauungen äußerer Gegenstände selbst wechseln, nie voraus bestimmen können, daß sie alle im Raume wahrgenommen werden müssen, wie dies oben gezeigt worden.

3) Würde man, wenn der Raum empirischen Ursprungs

wäre, keine nothwendigen Merkmale von ihm aussagen können, wie z. B. daß er nothwendig drei Abmessungen, Länge, Breite und Höhe haben müsse. Daß man dem Raum die genannten Eigenschaften nothwendig beilegt, erhellt daraus, daß jedermann es ungereimt finden würde, wenn jemand sich so ausdrücken wollte, so viel man bis jetzt wahrgenommen hat, kommen dem Raume die drei obengenannten Abmessungen zu, es wäre aber wohl möglich, daß man in den neuentdeckten Südseeländern einen Raum fände, der noch eine vierte Abmessung hätte.

Der Raum ist also eine Anschauung die in unserm Erkenntnißvermögen selbst gegründet ist; da er sich nun bloß an den Anschauungen des äußern Sinnes findet, so muß er im äußern Sinn gegründet seyn. Die Vorstellungen äußerer Gegenstände enthalten das Merkmal des Räumlichseyns, weil sie Vorstellungen des äußern Sinnes sind. Wir nennen aber dasjenige an einem Dinge, wodurch es das ist, was es ist, die Form desselben, und Materie dasjenige, woran die Form sich findet; (so nennen wir z. B. die Form des Jupiters das an der Statue, wodurch sie gerade Jupiter und nichts anders ist, dahin gehört: seine hohe ruhige Stirn, die gewölbten Augenbraunen, der Blitz in der kräftigen Rechten u. s. w. der Marmor, an dem diese Form sich findet, ist die Materie;) daher wird die Vorstellung des Raums, die in der Beschaffenheit des äußern Sinnes gegründet ist und wodurch also die Vorstellungen des äußern Sinns zu solchen werden, die Form desselben genannt werden können, alles andre aber an den sinnlichen Wahrnehmungen äußerer Gegenstände, was nicht vom äußeren Sinn herrührt, sondern von den äußern Gegenständen selbst durch Empfindung gegeben wird, heißt die Materie derselben.

Auf eine vollkommen gleiche Art läßt sich beweisen, daß die Vorstellung der absoluten Zeit, die einig und unendlich ist und von den empirischen Zeiten, die nur Theile

der erstern sind, unterschieden werden muß, eine Anschauung und kein Begriff, nicht empirischen Ursprungs, sondern durch den innern Sinn selbst gegeben ist.

Die Zeit ist kein Begriff, sondern eine Anschauung, weil sie nur einen einzigen Gegenstand vorstellt; ferner müßte sie, wenn sie ein Begriff wäre, in den verschiedenen Zeiten, die ihr untergeordnet sind, als Theilvorstellung (Merkmal) angetroffen werden, da diese im Gegentheil Theile derselben sind, und nur durch Begränzung der erstern vorgestellt werden können. Sie ist ferner nicht durch Empfindung gegeben (empirischen Ursprungs), denn die Empfindung giebt uns nur Vorstellungen von dem, was die Zeit erfüllt, nicht von der Zeit selbst; auch giebt uns das Merkmal der Unendlichkeit, welches der Zeit zukömmt, schon deutlich zu erkennen, daß sie nicht durch Empfindung gegeben werden kann, da das Unendliche kein Gegenstand einer möglichen sinnlichen Wahrnehmung ist; auch würde die Wahrnehmung der Zeit wiederum eine Zeit voraussetzen, in welcher diese Wahrnehmung geschieht. Endlich sieht man auch daraus, daß man allen Gegenständen, die von uns erkannt werden sollen, ohne Unterschied das Merkmal beilegt, daß sie zu irgend einer Zeit seyn müssen, und daß man von der Zeit selbst nothwendige Merkmale aussagt (z. B. daß sie nur eine Dimension [Länge] habe), daß sie nicht eine Anschauung a posteriori, sondern a priori ist.

Sind Raum und Zeit Vorstellungen, die in unserer Sinnlichkeit selbst gegründet sind, so ergeben sich daraus für sie folgende Merkmale:

1. Raum und Zeit werden als einig vorgestellt werden; es giebt nur einen Raum und eine Zeit, denn sie beruhen auf einer und derselben Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit.

2. Sie werden nothwendige Vorstellungen seyn, denn sie sind die Bedingungen, unter denen wir allein an-

ſchauen, nämlich, daß wir unſer Anſchauungsvermögen gebrauchen.

3. Sie werden nur an ſinnlichen Wahrnehmungen angetroffen werden, weil ſie in der Sinnlichkeit gegründet ſind.

4. Beide werden als unendlich vorgeſtellt werden, weil jeder gegebene Raum und jede gegebene Zeit nur durch Begränzung des Raums und der Zeit überhaupt vorgeſtellt wird.

Von der Frage: wodurch werden uns die Vorſtellungen Raum und Zeit gegeben? welche die Kritik des Erkenntnißvermögens beantworten muß, iſt die Frage wohl zu unterſcheiden: auf welche Weiſe wird die Vorſtellung des unendlichen, abſoluten Raums und der unendlichen abſoluten Zeit in uns entwickelt, welche hiſtoriſch pſychologiſch iſt, verſchieden. Durch den Sinn des Geſichts verbunden mit dem Sinn des Taſtens bekommen wir Anſchauungen äußerer Gegenſtände, die einen nach allen drei Dimenſionen begrenzten Raum erfüllen. Wir unterſcheiden das, was den Raum erfüllt, von dem Raum ſelbſt. Die Einbildungskraft durchläuft dieſen Raum und wir werden inne, daß wir die Grenzen deſſelben erweitern können; und ſo findet die Einbildungskraft in der Erweiterung dieſes Raums, bei dem wir von aller Materie, welche denſelben erfüllt, abſtrahiren, keine Grenzen, d. h. ſie ſtellt ſich denſelben unendlich vor. Die Unendlichkeit des abſoluten Raums erkennen wir dadurch, daß wir uns bewußt werden, die Function der Einbildungskraft im Durchlaufen (Erzeugen) des Raums findet keine Grenzen.

Auf eine vollkommen gleiche Weiſe entſteht die Vorſtellung der unendlichen abſoluten Zeit; wir nehmen Veränderungen und dadurch Zeit wahr, wir abſtrahiren von dem, was in der Zeit geſchieht, (die Zeit erfüllt), und erweitern den gegebenen Zeitraum ſowohl auf als abſtei-

gend, und werden dadurch inne, daß unſere Einbildungskraft bei dieſer Erweiterung keine Grenzen findet.

Bei weiterem Nachdenken über Raum und Zeit ſtößt man auf folgende Schwierigkeit: Von den Anſchauungen des äußern Sinnes gilt nicht bloß, daß ſie im Raume ſich finden, ſondern wir beſtimmen bei ihnen auch mit eben ſolcher Gewißheit, wie bei den Anſchauungen des innern Sinns, daß ſie zu irgend einer Zeit ſeyn müſſen; die Statue des großen Kurfürſten muß nicht bloß im Raume, ſie muß auch in der Zeit ſeyn, eben ſo gut, wie die Empfindung des Verdruſſes, die ich habe, auch in der Zeit iſt. Hingegen kann man nicht umgekehrt von den Anſchauungen des innern Sinns, wie von denen des äußern, ſagen, daß ſie im Raume ſeyn müſſen; wer wird fragen, wie viel Raum die Empfindungen der Liebe, des Haſſes, des Verdruſſes, des Zorns u. ſ. w. einnehmen? — Im Vorhergehenden haben wir ſchon den Grund zur Hebung dieſer Schwierigkeiten gelegt. Wir zeigten, daß wenn die Wahrnehmung eines äußern Gegenſtandes zu Stande kommen ſolle, ſo müſſe der Gegenſtand vermittelſt der Sinneswerkzeuge, die körperlich ſind, in unſerm äußern Sinne eine Veränderung des Zuſtandes (Empfindung) hervorbringen, welche nun durch den innern Sinn wahrgenommen, und ſo der Grund der äußern Wahrnehmung wird. Bei einer äußern Wahrnehmung iſt alſo der äußere und innere Sinn wirkſam, folglich muß die Anſchauung auch von beiden Merkmale enthalten, muß im Raume und in der Zeit ſeyn. Zu einer Wahrnehmung unſers innern Zuſtandes, der Liebe, des Zorns u. ſ. w., iſt der äußere Sinn nicht erforderlich, ſondern der innere Sinn verrichtet dies Geſchäft allein, daher auch die durch ihn gegebenen Vorſtellungen nur das in ihm gegründete Merkmal der Zeit, und nicht das im äußern Sinne gegründete Merkmal des Raums an ſich tragen. —

Man kann alſo ſagen: Allen unſern ſinnlichen Wahrnehmungen kommt das Merkmal der Zeit, und allen äußern Wahrnehmungen auch das Merkmal des Raums zu.

Hier kann man die Frage aufwerfen, woher wiſſen wir denn, daß der Raum die alleinige Form unſers äußern, und die Zeit die alleinige Form unſers innern Sinnes iſt? Die Antwort iſt, weil der Raum das alleinige ſinnliche Merkmal iſt, was nothwendig allen Vorſtellungen des äußern Sinnes, und die Zeit das alleinige ſinnliche Merkmal, was nothwendig allen unſern ſinnlichen Vorſtellungen zukommt. Ich kann von allen Eigenſchaften einer äußern Anſchauung abſtrahiren, nur davon nicht, daß ſie im Raume, und daß ſie zu irgend einer Zeit iſt; eben ſo kann ich bei den Vorſtellungen meines innern Zuſtandes von allem nur nicht von der Zeit abſtrahiren. Von jedem andern ſinnlichen Merkmale, das den Anſchauungen beigelegt wird, läßt ſich zeigen, daß es kein allgemeines und nothwendiges Merkmal derſelben ſey. So ſcheint es vielleicht, daß das Merkmal farbigt ſeyn, (eine Farbe haben), ein allgemeines Merkmal aller äußern Anſchauungen ſey; allein wenn man bedenkt, daß der Blindgebohrne Vorſtellungen äußerer Gegenſtände hat, ohne ihnen das Merkmal der Farbe beizulegen, ſo ſieht man wohl, daß die Farbe den äußern Gegenſtänden nur in ſo fern zukömmt, als ſie durch den Sinn des Geſichts wahrgenommen werden; auch hat man Menſchen gefunden, die keine Farben unterſchieden.

Frägt man weiter, wie iſt nun die Vorſtellung des Raums und der Zeit in dem Sinne gegründet? ſo läßt ſich darauf nichts beſtimmtes antworten; der Sinn hat eine eigenthümliche Beſchaffenheit, die auf den in ihm gemachten Eindruck ſchlechterdings Einfluß haben muß, und dieſe wird der Grund der oben gedachten Vorſtellungen von Raum und Zeit, eben ſo wie der Abdruck des Petſchafts in Siegellack von dem Petſchaft eine Form

erhält. Dies ist freilich sehr allgemein und unbestimmt, wir können die Beschaffenheit des Sinnes, die den Grund zu den Vorstellungen von Raum und Zeit enthält, nicht angeben, aber sind wir nicht über die sinnlichen Eindrücke selbst in eben solcher Ungewißheit? Wie geht es zu, daß mir der Essig sauer und der Zucker süß schmeckt? Wie ist der Essig, wie der Zucker beschaffen, daß gerade diese und keine andere Empfindung entspringt? Wer kann und will das beantworten?

Nur einem Irrthume, in den man leicht verfallen könnte, muß hier noch vorgebeugt werden. Wenn wir behaupten, die Vorstellungen von Raum und Zeit rühren nicht vom Gegenstande her, sondern sind in unserer Sinnlichkeit als Formen der Anschauung gegründet, so soll dies nicht heißen, sie liegen schon als Vorstellungen in unserer Sinnlichkeit, so daß wir vor Einwirkung aller Gegenstände auf uns (vor aller Erfahrung) uns derselben schon bewußt wären, sondern wir wollen damit sagen, der Grund zu diesen Vorstellungen liegt vor aller Wahrnehmung in uns, die Vorstellungen Raum und Zeit selbst aber entspringen erst dadurch, daß uns Gegenstände afficiren, und wir auf diese Weise Vorstellungen von ihnen enthalten, wo nun an der Vorstellung der Gegenstände die Vorstellungen Raum und Zeit sich finden. Die Vorstellungen Raum und Zeit selbst sind uns nicht angebohren, sondern nur der Grund zu ihnen, denn dieser liegt in der Sinnlichkeit selbst, in unserer Art und Weise anzuschauen; aber die Vorstellungen Raum und Zeit werden *an* sinnlichen Wahrnehmungen, nicht *durch* sie gegeben. Wir würden, wenn uns kein Gegenstand afficirte, eine Empfindung in uns hervorbrächte, nie durch die Vorstellung Raum und Zeit haben, aber so bald dies geschieht, so liefert uns unsere Sinnlichkeit Anschauungen, und mit ihnen und an ihnen die Formen Raum und Zeit. So wird die Vorstellung des Raums

vorzüglich durch die Empfindungen, die uns der Sinn des Taſtens und des Geſichts liefert, in uns erweckt.

Wenn nun aber das oben Geſagte wahr iſt, ſo ergiebt ſich daraus folgender allgemeiner, wichtiger Satz: Durch unſere Wahrnehmungen erkennen wir die Gegenſtände nicht, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern nur, wie ſie uns durch unſern Sinn in Raum und Zeit erſcheinen.*)

Wenn man auch mit einigen annehmen wollte, daß der von dem äußern Gegenſtande auf unſere Sinneswerkzeuge gemachte Eindruck und die bis zum Gehirn fortgepflanzte Bewegung mit dem Gegenſtande vollkommen übereinſtimmte, (eine gar ſeltſame Behauptung!) ſo würde doch die Vorſtellung des äußern Gegenſtandes durch das Merkmal des Raums und der Zeit aufhören, mit dem Gegenſtande ſelbſt, der da vorgeſtellt wird, übereinſtimmend zu ſeyn; d. h. wenn ein Weſen mit einem anders eingerichteten Sinn dieſen Gegenſtand betrachtete, ſo würde es auch nicht die Merkmale Raum und Zeit, ſondern andere davon verſchiedene Merkmale ihm beilegen, und wir würden beide alſo verſchiedene Vorſtellungen von einem und demſelben Gegenſtande haben. — Wir Menſchen müſſen alle im Raume und in der Zeit wahrnehmen, und obgleich unſer Sinn der Grund iſt, daß den wahrgenommenen Gegenſtänden dieſe Merkmale beigelegt werden, ſo können wir doch im gemeinen Sprachgebrauch

*) Man muß Erſcheinung von Schein unterſcheiden. Wir nennen eine Vorſtellung eine Erſcheinung, in ſo fern ſie den Gegenſtand nach Maßgabe unſers Vorſtellungsvermögens (nicht wie er an ſich beſchaffen iſt), darſtellt; unter Schein hingegen verſteht man den Grund, der uns verleitet, ein falſches Urtheil für wahr zu halten. Wenn jemand die Vorſtellung eines Gegenſtandes im Raume, weil ſie bei allen Menſchen ſich findet, für eine Vorſtellung eines Gegenſtandes an ſich hielte, ſo würde Schein bei ihm Statt finden.

dieſe unſere Wahrnehmungen als Gegenſtände ſelbſt behandeln, weil alle Menſchen ſo wahrnehmen; wenn wir aber von Dingen an ſich, nicht von unſern Wahrnehmungen von ihnen reden, ſo müſſen wir uns ja hüten, von ihnen die Merkmale des Raums und der Zeit auszuſagen; und durch dieſe Bemerkung ſind eine Menge Schwierigkeiten gehoben, die ſonſt unauflöslich ſind. —

Es giebt Leute, die Antworten auf Fragen verlangen, welche keinen Sinn enthalten, und andere ſind Thoren genug, ſich eifrig zu bemühen, eine Antwort auf dieſe Fragen zu geben, die, wie ſie auch immer ausfallen mag, Unſinn ſeyn muß. Wer eine Frage beantworten will, muß zuförderſt wiſſen, ob die Frage Sinn enthält, ſonſt entſteht, wie Kant ſagt, die ſeltſame Erſcheinung, daß der eine einen Bock melkt, und der andere ein Sieb unterhält.

Wir wollen einige ſolcher Fragen betrachten, um die Anwendung unſers Reſultats zu zeigen.

Gott iſt der Schöpfer der Welt, alſo hat ſie einen Anfang; da nun die Zeit unendlich iſt, ſo kann man fragen, warum hat er die Welt nicht tauſend Jahre früher oder ſpäter gemacht? In ihm kann der Grund nicht liegen, denn er iſt unveränderlich; in der leeren Zeit auch nicht, denn in der ſind alle Augenblicke einander gleich; auch in der Welt nicht, denn die war noch nicht, und ſie könnte unverändert bleiben, wenn man ſie auch in der leeren Zeit tauſend Jahr vorwärts oder zurückſetzt. So bemüht man ſich, eine Antwort auf eine Frage zu finden, die keine Frage iſt, das heißt, man kämpft mit Schatten wie mit Rieſen, und will das Licht in einem Sack ſammeln. Raum und Zeit kömmt nicht den Dingen an ſich, ſondern nur in ſo fern zu, als ich ſie wahrnehme, wenn ich aber nach dem Entſtehen der Welt frage, ſo rede ich ja nicht vom Entſtehen der Wahrnehmung der Welt, ſondern von ihr als einem Dinge an ſich, und da kann das Merkmal der Zeit auf ſie gar nicht angewandt werden.

Eben dies gilt von der Frage, wenn die Welt endlich iſt, warum ſteht ſie in dem unendlichen Raume nicht tauſend Fuß weiter nach Oſten oder nach Weſten? Sie hat eben ſo wenig Sinn, weil das Merkmal des Raums nicht der Welt als Ding an ſich beigelegt werden kann. Die Fragen ſind mit der: welche Farbe hat der Ton der Flöte? in Parallel zu ſtellen.

Wenn man vom Sitz der Seele ſpricht, und darunter ein örtliches Seyn verſteht, ſo verfällt man in denſelben Fehler; wir können nicht die Seele ſelbſt, ſondern ihren Zuſtand durch den innern Sinn wahrnehmen, und da giebt es kein räumlich ſeyn, alſo auch keinen Ort. Darum iſt es gleich fehlerhaft, man mag der Seele ihren Platz in der Zirbeldrüſe, oder in einem andern Theile des Gehirns, oder im Herzen, im Zwergfelle, im Blute, oder wo es ſonſt ſeyn mag, anweiſen.

Kömmt der Raum den Dingen an ſich zu, ſo muß, da der Raum unendlich iſt, alles was exiſtirt im Raume ſeyn; und da Gott unendlich iſt, ſo muß er den unendlichen Raum erfüllen, folglich ſind alle andere exiſtirende Weſen (z. B. die Menſchen) entweder Theile von Gott, oder ſie exiſtiren nicht an ſich, ſind nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur Modificationen von Gott.

Aber wenn wir gleich weder durch den äußern noch durch den innern Sinn die Gegenſtände erkennen, wie ſie ſind, ſondern nur, wie ſie uns im Raume und in der Zeit erſcheinen, ſo kann dies doch vielleicht durch die Einbildungskraft geſchehen. Unter Einbildungskraft verſtehen wir das Vermögen des Gemüths, unmittelbare Vorſtellungen von Gegenſtänden, auch ohne Gegenwart derſelben, zu haben. Ich ſtelle mir die Geſichtszüge, den Gang, den Ton der Stimme u. ſ. w. meines verſtorbenen Freundes vor, dies geſchieht durch die Einbildungskraft. Homer ſtellte ſich den Jupiter vor, wie er durch die Bewegung ſeiner Augenbraunen den Himmel erſchüttert, dies war eine Wirkung ſeiner Einbildungskraft. Die Einbil-

dungskraft iſt nun in Rückſicht ihrer Wirkung von doppelter Art; entweder ſie bringt gehabte Wahrnehmungen des Sinns wieder hervor, oder ſie erzeugt neue noch nicht gehabte Vorſtellungen; im erſten Fall heißt ſie wiederhervorbringend, wiedererzeugend, zurückrufend (reproductiv), im letztern Fall hervorbringend, erzeugend (productiv). Die Vorſtellung von den Geſichtszügen, dem Tone und dem Gange meines verſtorbenen Freundes iſt eine Wirkung des wiedererzeugenden; die des Teufels beim gemeinen Manne, als eines ſchwarzen Menſchen mit Hörnern, Schweif und Klauen, iſt eine Wirkung der erzeugenden Einbildungskraft. Wenn mein Freund mir erzählt, er ſey bei dem Zuge der Fiſcherweiber nach Verſailles und der Rückkunft des Königs nach Paris gegenwärtig geweſen, und mir nun alle dabei vorgefallenen Begebenheiten beſchreibt, ſo liefert ihm ſeine wiedererzeugende (reproductive) Einbildungskraft den Stoff zu ſeiner Erzählung. Als Wieland den Oberon dichtete, war ſeine erzeugende (productive) Einbildungskraft thätig.

Da die wiedererzeugende Einbildungskraft bloß gehabte Wahrnehmungen des Sinns ins Bewußtſeyn zurückruft, dieſe aber nothwendig die Merkmale von Raum und Zeit bei ſich führen müſſen, ſo werden auch die Vorſtellungen, die die wiedererzeugende Einbildungskraft giebt, dieſe Merkmale nothwendig haben müſſen. Wenn meine Einbildungskraft mir die Geſtalt meines abweſenden Freundes darſtellt, ſo kann ſie das Merkmal des Räumlichſeyns nicht davon trennen, ohne die Vorſtellung ſelbſt zu zerſtören.

Man kann von der Wahrnehmung durch den Sinn Raum und Zeit nicht trennen, alſo müſſen ſie auch bei der Wiedererzeugung durch die Einbildungskraft nothwendig an den Vorſtellungen ſich finden.

Was aber die erzeugende Einbildungskraft betrifft, ſo beſteht ihr ganzes Geſchäft im Zuſammenſetzen, die Theile

der Vorstellung selbst, die sie hervorbringt, sind Wahrnehmungen des Sinns; die erzeugende Einbildungskraft ist nicht schöpferisch, sondern sie ist bloß bildend, d. h. sie bringt nur die Form, nicht den Stoff der Vorstellung hervor, die sie liefert; der Stoff wird ihr durch den Sinn gegeben. Man denke sich die seltsamste Vorstellung der erzeugenden Einbildungskraft, so wird man immer finden, daß das Seltsame bloß in der Zusammensetzung besteht, die der Einbildungskraft angehört, daß die zusammengesetzten Theile hingegen aus der Wahrnehmung des Sinns genommen sind. Meine Einbildungskraft bildet mir den Kopf eines schönen Mädchens, der auf den Hals eines Löwen befestigt ist; ihr Leib ist der Leib einer Gans; ihre Füße, die eines Rehs; sie hat den Schwanz eines Fisches, und auf ihrem Haupte findet sich ein Kranz aus Rosen und Myrthen. Welch ein Ungeheuer! Aber man sieht doch gleich, daß bloß die Verbindung das Ungeheuer hervorbringt, daß die Theile der Vorstellung, der Kopf des schönen Mädchens, der Hals des Löwen, der Leib der Gans, die Füße des Rehs, der Schwanz des Fisches, der Blumenkranz u. s. w. Wahrnehmungen des Sinnes sind. Da nun aber alle Theile, woraus die erzeugende Einbildungskraft ihre Vorstellungen zusammensetzt, nicht Vorstellungen der Dinge an sich sondern nur wie sie uns erscheinen, sind, so wird die zusammengesetzte Vorstellung selbst eben so wenig uns Erkenntniß eines Dinges an sich geben. Ja was noch mehr ist, bei den Anschauungen durch den Sinn und die reproductive Einbildungskraft wissen wir doch wenigstens, daß die Vorstellung ihren Grund nicht in unserer Willkühr hat, weshalb wir sie von einem Dinge an sich ableiten, welches aber bei den Bildern der productiven Einbildungskraft nicht der Fall ist. Hieraus ergiebt sich also, daß auch die Einbildungskraft, die reproductive sowohl, als die productive, an Raum und Zeit gebunden sind, und daß sie daher eben so wenig, als der Sinn, uns Vorstellungen von den Dingen an sich liefern kann, son-

dern daß wir durch sie nur Vorstellungen von den Dingen erhalten, wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen.

Was wir von den Gegenständen der Erfahrung durch unsern Sinn und durch die Einbildungskraft erkennen können, haben wir im Vorhergehenden genugsam dargethan, aber dadurch ist die Frage: was kann ich von ihnen wissen? noch nicht völlig aufgelöset, weil wir außer dem Sinne und der Einbildungskraft noch andere Erkenntnißvermögen haben, für die wir also auch die vorgelegte Frage beantworten müssen.

Sinn und Einbildungskraft zusammen, als das Vermögen, wodurch wir Anschauungen erhalten, nennen wir das sinnliche Erkenntnißvermögen, oder auch die Sinnlichkeit *). Wir haben aber außer den unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen, noch mittelbare Vorstellungen von denselben, die wir Begriffe nennen, und das Vermögen, Begriffe zu haben, nennen wir Verstand auch wohl Vernunft; dies letzte ist z. B. der Fall wenn wir die Thiere unvernünftig nennen.

Die Sinnlichkeit liefert uns nicht Vorstellungen von den Gegenständen, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen, (alle unsere Anschauungen sind an die Bedingung des Raums und der Zeit gebunden,) wir können ferner, wenn wir Erkenntnisse durch die Sinnlichkeit haben wollen, nicht über die Erfahrung hinaus gehen, vielleicht kann dies aber der Verstand? Er giebt uns offenbar Vorstellungen, die zu keiner Erfahrung gehören, z. B. von der Gottheit; vielleicht erkennen wir auch durch ihn solche übersinnliche Gegenstande, und vielleicht lehrt er uns auch, was die Dinge an sich, ohne die

*) Man braucht den Ausdruck Sinnlichkeit, wie meine Leser in der Folge sehen werden, in mehrern Bedeutungen, hier wird er bloß in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen genommen.

Bedingungen des Raums und der Zeit sind, — diese Untersuchungen müssen wir jetzt anstellen.

Wir haben oben gesehen, daß unter den Vorstellungen, die uns die Sinnlichkeit liefert, mehrere sich finden, die aus der Erfahrung entspringen und auf Empfindung beruhen, dahin gehören z. B. die Vorstellungen des Harten, des Weichen, der Farben u. s. w., daß aber andere durch die Sinnlichkeit gegebene Anschauungen zwar durch Empfindung erweckt, aber nicht durch sie erzeugt werden, sondern in der Beschaffenheit der Sinnlichkeit selbst ihren Grund haben, dies waren Raum und Zeit *). Es läßt

*) Ich habe beim Vortrage dieser Gegenstände gefunden, daß es Anfängern viel Schwierigkeiten macht, sich einen richtigen Begriff davon zu machen, was man damit sagen will, Vorstellungen sind in einem der Erkenntnißvermögen selbst gegründet; ich hoffe daher, daß diese Anmerkung nicht überflüssig seyn wird. Eine Vorstellung ist im Erkenntnißvermögen selbst gegründet, geht der Erfahrung vorher, ist a priori, heißt nicht, wir würden diese Vorstellung doch haben, wenn auch gar kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung uns afficirte und eine Empfindung in uns hervorbrächte; sondern wir behaupten vielmehr, alle unsere Erkenntniß fängt von der sinnlichen Wahrnehmung an, ihr geht der Zeit nach nichts vorher, und so lange kein Gegenstand auf uns einwirkt, können wir gar keine Vorstellung haben. Aber so bald wir durch Empfindung Vorstellungen von Gegenständen bekommen, so erhalten wir zu gleicher Zeit auch Vorstellungen, die nicht durch die Empfindung gegeben werden, sondern ihren Grund in unserm Vorstellungsvermögen selbst haben, dergleichen waren Raum und Zeit, als Anschauungen, die in der Sinnlichkeit gegründet sind, und so giebt es nun auch, wie wir bald zeigen werden, Begriffe, die ihren Grund im Verstande haben. Dies muß man aber nicht so verstehen, als wären diese Vorstellungen schon im Vorstellungsvermögen, Raum und Zeit in der Sinnlichkeit, und die Begriffe im Verstande, als Vorstellungen vorhanden und die Empfindung von den uns afficirenden Gegenständen brächten uns dieselben nur erst ins Bewußtseyn. Es geht vielmehr so zu, indem die Sinnlichkeit durch die Empfindung uns Anschauungen giebt, oder der Verstand Gedanken bildet, wirken sie auf eine ihnen

ſich alſo mit Wahrſcheinlichkeit zum voraus vermuthen, daß eben ſo der Verſtand nicht bloß Begriffe liefern wer-

eigenthümliche Art, und in dieſer Art zu wirken, die an den Vorſtellungen, die ſie hervorbringen, ſich offenbart, ſind die Vorſtellungen a priori die ſie geben, gegründet; daher finden ſich dieſe Vorſtellungen a priori auch nicht allein in uns, ſondern wir erhalten ſie an und mit dem Stoff, der uns durch Empfindung gegeben wird. Der Raum z. B. wird von uns nur an den Gegenſtänden der ſinnlichen Wahrnehmung, die uns durch Empfindung gegeben werden, wahrgenommen. Was übrigens unſer Verſtand und unſere Sinnlichkeit für eine Beſchaffenheit haben, daß ſie bei ihrer Wirkung gerade dieſe und keine andere Vorſtellungen erzeugen, wiſſen wir nicht. Da wir aber, um Vorſtellungen zu haben, Vorſtellungsvermögen in uns vorausſetzen müſſen, und die Vorſtellungen a priori, in der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben gegründet ſind, ſo ſagt man mit Recht, daß die Vorſtellungen a priori, der Möglichkeit nach, der ſinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vorhergehen, ob ſie gleich, der Zeit nach, mit ihr zugleich entſpringen. Unſere Theorie der Vorſtellungen a priori ſteht alſo zwiſchen der Theorie der angebohrnen Vorſtellungen und der Theorie, die alle Vorſtellungen für empiriſchen Urſprungs hält, mitten inne. Wir leugnen das Daſeyn angebohrner Vorſtellungen, behaupten aber, daß der Grund zu gewiſſen Vorſtellungen in uns liege, und uns angebohren ſey. Wir leugnen, daß alle Vorſtellungen aus der Erfahrung (Empfindung) entſpringen, behaupten aber, daß wir ohne alle Empfindung gar keine Vorſtellung haben würden, und daß wir uns auch der Vorſtellungen a priori nur an und mit den Vorſtellungen, die auf Empfindung beruhen, anfänglich bewußt werden können. Freilich können wir dieſe Vorſtellungen nachher von aller empiriſchen Vorſtellung abſondern, wir können uns z. B. den reinen Raum abgeſondert vorſtellen, aber damit dies möglich ſey, muß doch erſt die ſinnliche Wahrnehmung vorausgehen, an der wir ſie antreffen und von der wir ſie nachher abſcheiden. Die Sinnlichkeit muß erſt durch Empfindung Materie zur Anſchauung erhalten, ehe ſie eine wirkliche Anſchauung und an dieſer die Vorſtellungen Raum und Zeit liefern kann; eben ſo muß der Verſtand durch die Sinnlichkeit Mannigfaltiges empiriſcher Anſchauungen bekommen, ehe er daraus Begriffe, Urtheile und Schlüſſe bildet, woran nun die in ihm gegründeten Begriffe als Formen anzutreffen ſind.

de, die aus der Erfahrung entſpringen und auf Empfindung beruhen, ſondern daß er auch, wie die Sinnlichkeit, den Grund zu Vorſtellungen enthalte, die zwar durch die Erfahrung erweckt, aber nicht durch ſie erzeugt werden. Der erſte Theil dieſes Satzes, daß es Begriffe giebt, die aus den Wahrnehmungen der Erfahrung geſchöpft ſind, bedarf faſt keines Beweiſes; jeder ſieht, daß z. B. der Begriff Menſch, aus den Wahrnehmungen des Cajus, Titus, Livius u. ſ. w. gebildet iſt. Aber der Satz: es ſind im Verſtande ſelbſt Begriffe gegründet, bedarf einer Unterſuchung. Daß Raum und Zeit in der Sinnlichkeit gegründet ſind, erkennen wir dadurch, daß ſie ſich an den durch die Sinnlichkeit gegebenen Vorſtellungen (Anſchauungen) finden, alſo ſelbſt Anſchauungen ſind; der Umſtand aber, daß ihnen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommt, beweiſet deutlich, daß Erfahrung (der Sinneneindruck, die Empfindung) nicht die Urſache derſelben ſeyn kann, daß ſie alſo in der Sinnlichkeit ſelbſt gegründet ſeyn müſſen. Eben ſo findet es ſich auch, daß es Sätze und Begriffe giebt, die unmöglich aus der Erfahrung entſpringen können, und die alſo im Verſtande ſelbſt gegründet ſeyn müſſen. Ein ſolcher Satz iſt z. B.: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. Wir ſehen, daß dieſer Satz zwei von einander verſchiedene Begriffe, das, was geſchieht, und die Urſache deſſelben, als nothwendig und für alle Fälle mit einander verknüpft. Der Satz kann unmöglich aus der Wahrnehmung der Erfahrung entſpringen, denn ſonſt könnte er ja nur höchſtens ausſagen: daß man bei allem, was man bis jetzt entſtehen geſchehen, jederzeit eine Urſache gefunden habe, aber nicht, wie er doch thut, daß alles, was geſchieht (ohne Ausnahme), nothwendig eine Urſache haben müſſe. Ja ſelbſt der Begriff der Urſache kann aus der Erfahrung nicht entſprungen ſeyn. Wir verſtehen nämlich unter Urſache dasjenige, worauf, wenn es geſetzt wird, etwas anderes nothwendig fol-

gen muß. Der Begriff des Vorhergehens und Folgens bildet den Begriff der Urſache noch nicht, das Folgen muß nothwendig ſeyn. Nur dadurch, daß der Knall nothwendig auf das Abſchießen der Kanone folgt, erhalte ich das Recht, zu ſagen, das Abfeuern der Kanone ſei die Urſache des Knalls; denn niemand wird ſagen, der Umſtand, daß ich meinen Stock in den Winkel ſtelle, ſei die Urſache des Regnens, obgleich dies letztere auf das erſte diesmal folgt. Man ſieht aber leicht ein, daß die Erfahrung eine ſolche nothwendige, für alle Fälle gültige Folge nie lehren kann, alſo kann der Begriff der Urſache auch nicht aus ihr entſprungen, ſondern muß im Verſtande ſelbſt gegründet ſeyn. Ein anderes Beiſpiel wird die Sache vielleicht noch deutlicher machen. Wir legen einem Dinge Eigenſchaften bei, dieſe Eigenſchaften, die da wechſeln können und die wir Accidenzen nennen, müſſen an etwas ſich finden; es muß ein Etwas gedacht werden, das dieſe Eigenſchaften hat; es muß ein Beharrliches gedacht werden, an dem dieſe Accidenzen wechſeln. Dies Etwas, dies Beharrliche, nennen wir Subſtanz. Kein Menſch aber kann ſagen, er habe je eine Subſtanz wahrgenommen. Eigenſchaften der Subſtanz kann er wahrnehmen, aber die Subſtanz ſelbſt, welche dieſe Eigenſchaften hat, iſt nie wahrzunehmen. Man ſagt, der Baum iſt grün, hoch, rund, voll Blätter u. ſ. w. Das alles ſind Wahrnehmungen, aber das Ding, was nun grün, hoch, rund, voll Blätter u. ſ. w. iſt, kenne ich dadurch immer noch nicht, und was man mir auch immer von ihm ſagen mag, ſo betrifft dies bloß ſeine Accidenzen. Der Begriff der Subſtanz iſt alſo kein Erfahrungsbegriff, ſondern im Verſtande ſelbſt gegründet. — So iſt der Begriff des Einfachen kein Erfahrungsbegriff, denn alles, was wir wahrnehmen, iſt bis ins Unendliche theilbar; eben ſo wenig kann der Begriff der Gottheit, als des Allervollkommenſten, des Unendlichen, ein Erfahrungsbegriff ſeyn.

Dieſe Beiſpiele beweiſen uns nun, daß die Vorſtellungen, die uns der Verſtand liefert, ihrem Urſprunge nach von doppelter Art ſind, entweder Erfahrungsbegriffe, oder Verſtandesbegriffe. Der Erfahrungsbegriff beruht auf ſinnlichen Wahrnehmungen (Anſchauungen), die Merkmale von Raum und Zeit an ſich tragen und deshalb die Gegenſtände nicht darſtellen, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur, wie ſie uns bei der Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit durch dieſelbe gegeben werden; folglich können die auf dieſen Anſchauungen beruhenden Erfahrungsbegriffe eben ſo wenig uns Vorſtellungen von den Dingen an ſich geben. Da ich ſchon durch meine Anſchauung nicht weiß, was Cajus, Titus, Livius u. ſ. w. an ſich ſind, ſo werde ich dies um ſo weniger durch den Begriff, Menſch, erkennen, den ich aus dieſen genannten Anſchauungen gebildet habe.

Es bleibt alſo nur noch die Frage übrig, ob unſer Verſtand nicht etwa durch die in ihm gegründeten Begriffe die Dinge an ſich erkennt und uns ſo durch ſich ſelbſt eine Erkenntniß der Dinge verſchafft, die außerhalb der Sinnenwelt liegen, z. B. von der Gottheit, Unſterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens, warum es uns ſo ſehr zu thun iſt. Um dieſe Frage beantworten zu können, wollen wir zuförderſt uns bemühen, die in dem Verſtande ſelbſt gegründeten Begriffe vollſtändig darzulegen. Da ſie in der Art und Weiſe, wie der Verſtand ſeine Funktionen verrichtet, gegründet ſeyn müſſen, ſo frägt ſich, welches ſind die Funktionen des Verſtandes? Die Antwort iſt leicht; der Verſtand bildet entweder Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüſſe, auf der Art und Weiſe alſo, wie der Verſtand Begriffe bildet, wie er urtheilt und wie er ſchließt, werden die in ihm gegründeten Begriffe beruhen. —

Wenn man die Funktion des Verſtandes beim Bilden der Begriffe genau unterſucht, ſo findet man, daß ſie mit der des Urtheilens völlig übereinkömmt, oder mit

andern Worten, daß das Bilden eines Begriffs nur durch ein Urtheil möglich ist. Wir wollen dies an einem Beispiele erläutern. Wie entsteht der Begriff Mensch? Ich vergleiche die Anschauungen Cajus, Titus, Livius u. s. w. unter einander, um die Merkmale aufzufinden, die ihnen allen gemeinschaftlich zukommen; da finde ich nun folgende: sie sind Körper, organisirt, leben, empfinden, denken und wollen; verbinde ich nun alle diese gefundenen Merkmale in eine Einheit des Bewußtseyns, so entsteht der Begriff Mensch. Die einzelnen verbundenen Merkmale finde ich nur durch Urtheile: Cajus, Titus, Livius ist ein organisirter Körper; Cajus, Titus, Livius ist ein lebendes Wesen; Cajus, Titus, Livius ist ein empfindendes, denkendes und wollendes Wesen. Eben so geschieht das Verbinden der einzelnen Merkmale durch ein Urtheil: Ein organisirter Körper, der da lebt, empfindet, denkt und will, ist ein Mensch. Wir übergehen also, wenn wir die Begriffe, die im Verstande liegen, aus den Functionen desselben ableiten wollen, die Function des Begriffe Bildens, weil sie mit der des Urtheilens zusammenfällt, und betrachten blos die des Urtheilens und Schließens.

Die Function des Verstandes beim Bilden der Urtheile, wird so verschieden seyn, als es verschiedene Arten von Urtheile, nicht ihrem Inhalte nach, (denn der geht dem Verstande nichts an, weil ihm dieser gegeben wird), sondern ihrer Form nach, die ein Werk des Verstandes ist, giebt.

Unter Form*) eines Urtheils versteht man dasjenige an demselben, wodurch es zum Urtheile wird; die in einem Urtheile verbundenen Vorstellungen nennt man die Materie desselben.

*) Obgleich die formale Eintheilung der Urtheile eigentlich in die Logik gehört, so nehme ich sie hier doch mit, weil ich vorzüglich die Einsicht der Vollständigkeit derselben nicht bei allen Lesern voraussetzen kann.

Die Stücke, auf welche man nun bei einem jeden Urtheil als Urtheil sehen kann, sind folgende: Erstlich kann man bei einem jeden Urtheil fragen, auf wieviel Vorstellungen sich dasselbe erstreckt; man bestimmt den Umfang des Urtheils. Quantität. Da sind die Urtheile entweder einzelne, oder besondere oder allgemeine. — Zweitens, da ein jedes Urtheil bestimmt, ob ein Mannigfaltiges sich in eine Einheit des Bewußtseyns verbinden läßt oder nicht, so kann man darnach bei jedem Urtheil fragen, dies nennt man die Qualität des Urtheils, und in dieser Rücksicht zerfallen die Urtheile in bejahende, verneinende und limitirende. Drittens kann man bei einem jeden Urtheile fragen, in wiefern, auf welche Weise lassen sich die Vorstellungen, die das Mannigfaltige des Urtheils ausmachen, in eine Einheit des Bewußtseyns verbinden oder nicht verbinden, mit andern Worten, in welchem Verhältnisse werden die Vorstellungen, die die Materie des Urtheils ausmachen, in demselben betrachtet, dies giebt die Relation des Urtheils, und da sind die Urtheile entweder categorische, oder hypothetische oder disjunctive. Endlich viertens kann ich auch noch untersuchen, in welchem Verhältniß das ganze Urtheil zu meinem Erkenntnißvermögen steht, ob die Verbindung des Mannigfaltigen möglich, oder wirklich oder nothwendig ist, dies giebt Modalität des Urtheils, und in dieser Rücksicht sind die Urtheile, entweder problematisch, oder assertorisch oder apodictisch.

Es hat die Eintheilung der Urtheile ihrer Form nach, so wie sie in den Logiken vorgetragen wird, vorzüglich was die Vollständigkeit derselben betrifft, manchen Zweifel veranlaßt; es sey mir daher erlaubt, noch ein Paar Worte darüber zu sagen, wodurch, wie es mir scheint, die Sache deutlicher werden wird.

Das Urtheil ist eine Vorstellung. Bei einer jeden Vorstellung aber unterscheide ich Subjekt und Objekt im Bewußtseyn. Aus der Beziehung des Urtheils als Vor-

ſtellung aufs Objekt entſpringt die Quantität, aus der Beziehung aufs Subjekt aber die Modalität: Das Urtheil unterſcheidet ſich ferner darin von andern Vorſtellungen, daß in ihr eine Syntheſis von Vorſtellungen ausgedruckt wird; und da entſtehen zwei Fragen: findet eine Syntheſis ſtatt oder nicht? Qualität; in wie fern findet ſie ſtatt? Relation.

Die Logik lehrt uns alſo, daß es folgende zwölf Arten von Urtheilen giebt, deren Unterſchied auf der Form derſelben beruht.

Quantität.

1. einzelne, 2. beſondere, 3. allgemeine.

Qualität.

4. bejahende, 5. verneinende, 6. einſchränkende.

Relation.

7. categoriſche, 8. hypothetiſche, 9. disjunctive.

Modalität.

10. problematiſche, 11. aſſertoriſche, 12. apodictiſche.

Wir wollen dieſe verſchiedenen Arten von Urtheile jetzt näher unterſuchen, um die Begriffe aufzufinden, welche in dem Actus des Verſtandes, durch welchen eine jede der aufgezählten Arten zu Stande gebracht wird, gegründet ſind. Um ſie aufzufinden, darf man nur einen Gegenſtand durch ein ſolches Urtheil als beſtimmt gedacht ſich vorſtellen. In einem einzelnen Urtheile wird das Merkmal von einem Gegenſtande ausgeſagt oder abgeſprochen, z. B. Cajus iſt reich, Cajus iſt nicht reich; aus der Function des Verſtandes beim Bilden der einzelnen Urtheile entſpringt alſo der Begriff der Einheit. In einem beſondern Urtheile wird das Merkmal mehre-

ren Gegenſtänden beigelegt oder abgeſprochen, z. B.: Einige Menſchen ſind krank, einige Menſchen ſind nicht krank; aus der Function des Verſtandes beim Bilden der beſondern Urtheile entſpringt alſo der Begriff des Mehr als Eins ſeyn; d. h. der Vielheit. (Man ſieht leicht ein, daß Viel hier nicht etwa dem Wenigen, ſondern dem Eins entgegengeſetzt wird). In einem allgemeinen Urtheile wird das Merkmal einer ganzen Klaſſe von Dingen beigelegt oder abgeſprochen, z. B.: alle Menſchen ſind ſterblich; aus der Function des Verſtandes alſo beim Bilden der allgemeinen Urtheile entſpringt der Begriff der Allheit.

In einem bejahenden Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal beigelegt, z. B.: Cajus iſt gelehrt; die Function des Verſtandes beim Bilden der bejahenden Urtheile giebt alſo den Begriff der Bejahung. In einem verneinenden Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal abgeſprochen, z. B.: Cajus iſt nicht groß; aus der Function des Verſtandes beim Bilden der verneinenden Urtheile entſpringt alſo der Begriff der Verneinung. In einem einſchränkenden Urtheile wird einem Subjekte ein verneinendes Merkmal beigelegt und daſſelbe dadurch in eine Klaſſe von Dingen verſetzt, denen ein Merkmal nicht zukommt, wodurch alſo die unendliche Sphäre des Möglichen überhaupt eingeſchränkt wird; ſo wird z. B. in dem einſchränkenden Urtheile: Cajus iſt nicht-gelehrt (ungelehrt), dem Cajus das verneinende Merkmal nicht-gelehrt beigelegt, d. h. man theilt die Sphäre aller möglichen Weſen in zwei Klaſſen, in die Klaſſe der Weſen, welchen das Merkmal, gelehrt zu ſeyn, zukommt, und in die Klaſſe derer, welchen es nicht zukommt, ſcheidet die erſtern von den letztern ab, und ſetzt den Cajus in die Klaſſe der letztern: es iſt alſo durch dieſes Urtheil die Sphäre von Weſen, worunter Cajus gehören konnte, kleiner gemacht, d. h. eingeſchränkt worden. Auf der Fun-

ction des Verstandes beim Bilden der eingeschränkten Urtheile beruht also der Begriff der Einschränkung.

In einem categorischen Urtheile wird bestimmt, ob das Prädikat in dem Subjekt als enthaltend gedacht wird, oder nicht, ob es von demselben eine Theilvorstellung sey, oder nicht, z. B.: Cajus ist gelehrt, Cajus ist nicht krank; aus der Function des Verstandes bei den categorischen Urtheilen entspringen also die Begriffe der Inhärenz und Subsistenz. In einem hypothetischen Urtheile wird bestimmt, daß zwei categorische Urtheile sich so gegen einander verhalten, daß das eine der Grund sey, das andere zu setzen oder nicht zu setzen. Z. B. wenn es regnet, so wird es naß; wenn Cajus lügt, ist er nicht tugendhaft. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der hypothetischen Urtheile beruht also der Begriff der Causalität und Dependenz (Abhängigkeit). In einem disjunctiven Urtheile sind mehrere categorische Urtheile so unter einander verbunden, daß sie als Theile ein Ganzes ausmachen, und zwar, daß das Setzen des einen der Grund vom Nichtsetzen des andern, und das Nichtsetzen des einen der Grund vom Setzen des andern wird. Z. B.: Cajus ist entweder weiß, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier sind die einzelnen verbundenen Urtheile: Cajus ist weiß, Cajus ist schwarz, Cajus ist gelb, Cajus ist kupferfarben, sie sind aber so verbunden, daß, wenn ich eins von ihnen setze, z. B. Cajus ist weiß, ich die andern aufhebe, nicht sagen kann: Cajus ist schwarz, ist gelb, ist kupferfarben; umgekehrt, wenn ich eins aufhebe, kann ich eins von den noch übrigen setzen; z. B. wenn ich aufhebe, Cajus ist schwarz, oder welches einerlei ist, wenn ich setze, Cajus ist nicht schwarz, so kann ich setzen: er ist entweder weiß, oder gelb, oder kupferfarben. Dinge, die so mit einander verbunden sind, daß eins das andere bestimmt und durch dasselbe wieder bestimmt wird, mit andern Worten: Dinge, die Theile eines Ganzen

ausmachen, von denen sagt man, sie stehen in Gemeinschaft, also beruht auf der Function des Verstandes bei dem Bilden der disjunctiven Urtheile der Begriff der Gemeinschaft.

In einem problematischen Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als möglich dargestellt, z. B. Cajus kann gelehrt seyn, also beruht auf der Function des Verstandes beim Bilden der problematischen Urtheile der Begriff der Möglichkeit und seines Gegentheils der Unmöglichkeit. In einem assertorischen Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als geschehen angegeben, Cajus ist gelehrt. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der assertorischen Urtheile beruht also der Begriff des Daseyns und seines Gegentheils des Nichtseyns. In einem apodictischen Urtheile endlich wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als nothwendig angegeben. Z. B.: Ein Dreieck muß drei Winkel haben. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der apodictischen Urtheile beruht also der Begriff der Nothwendigkeit und seines Gegentheils der Zufälligkeit.

Die auf diese Weise erhaltenen 12. Begriffe sind folgende: 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit, 4. Bejahung, 5. Verneinung, 6. Einschränkung, 7. Inhärenz und Subsistenz, 8. Causalität und Dependenz, 9. Gemeinschaft, 10. Möglichkeit und Unmöglichkeit, 11. Seyn und Nichtseyn, 12. Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant hat diesen Begriffen den Namen der Categorien gegeben.

Wenn der Verstand ein Urtheil fällen will, so muß er zuförderst überlegen, ob und welche Verbindung zwischen den gegebenen Vorstellungen statt finden könne. Dies geschiehet dadurch, daß man die gegebenen Vorstellungen im Bewußtseyn zusammen hält, welches man reflectiren nennt; und auf der Art und Weise, wie der Verstand dies Geschäft verrichtet, beruhen ebenfalls Begriffe,

welche so wie die Categorien, nicht aus der Erfahrung entspringen, sondern im Verstande selbst gegründet sind, und Reflexionsbegriffe genannt werden. Sie werden sich leicht auffinden lassen, wenn man die vorhin genannten möglichen Urtheile betrachtet.

Um zu bestimmen, was für eine Quantität das aus gegebenen Vorstellungen zu bildende Urtheil haben, ob es ein einzelnes, besonderes oder allgemeines seyn werde, muß ich die Vorstellungen im Bewußtseyn vergleichen, von welchen das Urtheil etwas aussagen soll. In dem einzelnen Urtheil ist der Gegenstand, auf welchen das Urtheil sich bezieht, ein und derselbe; es beruht also auf dem Begriff der Einerleiheit; ich erkenne die Vorstellung, von der mein Urtheil spricht, immer als ein und dieselbe mit denselben innern Bestimmungen. Bei dem besondern Urtheile werde ich mir der Vorstellungen, auf welche das Urtheil sich bezieht, als verschieden bewußt. Bei den allgemeinen Urtheilen erkenne ich zwar auch die Vorstellungen von denen das Urtheil spricht als verschieden, allein doch darin als einerlei, daß sie zur Sphäre eines und desselben Begriffs gehören.

Um zu wissen, ob aus gegebenen Vorstellungen ein bejahendes, oder ein verneinendes, zu bilden sey, muß ich untersuchen, ob das Subjekt und Prädikat mit einander übereinstimmen oder einander widersprechen; ich sage: Cajus ist gelehrt, weil die Vorstellungen Cajus und gelehrt übereinstimmen, sich in ein Bewußtseyn vereinigen lassen, so wie ich hingegen sage: Ein Cirkel ist nicht eckigt, weil Cirkel und eckigt sich einander widersprechen, sich nicht zusammen in einBewußtseyn vereinigen lassen. Aus dieser Reflexion entspringen die Begriffe von Einstimmung und Widerstreit. Die limitirenden Urtheile gehören der Form nach zu den bejahenden und da beruhen sie auf dem Begriff der Einstimmung; die Form ihres Prädikats (welches zur Materie des Urtheils gehört) ist verneinend, beruht also auf dem Begriff des Widerstreits.

Um zu wissen, ob Vorstellungen ein categorisches oder hypothetisches oder disjunctives Urtheil geben, muß ich das Verhältniß der Vorstellungen unter einander untersuchen. Ich bestimme, ob die eine *in* der andern enthalten ist, oder nicht mit andern Worten bestimme ich ihr Verhältniß als Subjekt und Prädikat, als ganze und Theilvorstellung, so entsteht ein categorisches Urtheil: z. B. Cajus ist gelehrt. Hier ist das Verhaltniß ein *inneres*. Bei den hypothetischen Urtheilen hingegen betrachte ich die Vorstellungen nicht als eine in der andern enthalten, sondern ihr Verhältniß außer einander; z. B. in dem hypothetischen Urtheile: wenn es regnet, so wird es naß, sind: es regnet und es wird naß, zwei *außer* einander befindliche Urtheile. Bei dem disjunctiven Urtheile stehen die Trennungsglieder untereinander im äußern Verhältniß als Theile einer Sphäre; jedes von ihnen aber wird als mögliche Theilvorstellung des Subjekts also in einem innern Verhältniß zu demselben gedacht. In dem Urtheile: Cajus ist entweder weiß, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben, machen die Trennungsglieder weiß, schwarz, gelb und kupferfarben zusammen die Sphäre des Begriffs Mensch in Rücksicht auf die Farbe der Haut aus (äußeres Verhältniß); jedes von ihnen aber wird als ein mögliches Prädikat von Cajus betrachtet, Cajus kann weiß, schwarz u. s. w. seyn (inneres Verhältniß.)

Das äußere Verhältniß der Vorstellungen bei den hypothetischen Urtheilen ist von dem bei den disjunctiven Urtheilen freilich sehr verschieden, aber in beiden Arten der Urtheile werden doch die Urtheile, woraus sie bestehen, nicht als *in* einander, sondern als von einander verschieden, als *außer* einander betrachtet. Bei dem hypothetischen Urtheile bestimmt der Vordersatz zwar den Nachsatz, wird aber nicht durch ihn bestimmt. Wenn ich das regnen setze, muß ich freilich auch das naß werden setzen, aber nicht umgekehrt, wenn ich das naß werden setze, muß ich auch das regnen setzen, denn es

kann auf eine andere Art naß geworden seyn. Bei den disjunctiven Urtheilen hingegen bestimmen sich, wie ich oben S. 53. gezeigt, die Theile des Urtheils unter einander wechselseitig.

Will ich wissen, ob ein Urtheil problematisch, oder assertorisch ausgesprochen werden muß, so muß ich untersuchen, ob die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat blos den Gesetzen meines Denkens gemäß geschehen kann, denselben nicht widerspricht, d. h. mit der Form meines Denkens und Urtheilens übereinkommt, so entsteht ein problematisches Urtheil; oder ob die Verknüpfung einen Grund in dem Gegenstande selbst, in der Materie des Urtheils hat, so entsteht ein assertorisches Urtheil. Wenn ich sage: Cajus kann gelehrt seyn; so heißt dies, es widerstreitet die Verknüpfung zwischen Cajus und gelehrt keinem Gesetze meines Denkens, sage ich aber, Cajus ist gelehrt, so sage ich nicht blos, die Verknüpfung von Cajus und gelehrt widerstreite den Gesetzen meines Denkens nicht, sondern sie sey auch in den Vorstellungen des Urtheils, in der Materie des Urtheils gegründet. Hieraus entspringen also die Begriffe von Form und Materie. Im apodictischen Urtheile ergiebt sich aus dem Bestimmbaren schon die Bestimmung, die Form giebt die Materie. — Ein Dreieck muß dreiwinkligt seyn, ist ein apodictisches Urtheil. Hier ergiebt sich aus der bloßen Auflösung des Begriffs Dreieck (nach der Form des Denkens) das Merkmal dreiwinkligt, d. h. die Materie des Urtheils.

Es gehören zu einer jeden Klasse immer zwei Begriffe, von denen man bei etwas genauerer Betrachtung gar bald einsieht, daß sie einander logisch entgegengesetzt sind: Einerleiheit — Nichteinerleiheit (Verschiedenheit); Einstimmung — Nichteinstimmung (Widerstreit); das Innere — Nichtinnere (Aeußere); Form — Nichtform (Materie). Hat dies seine Richtigkeit, so sieht man auch ein, daß zu jedem Titel der verschiedenen logischen Formen der Urtheile nur zwei Reflexionsbegriffe gehören können, denn

von zwei einander entgegengesetzten Merkmalen (A und non A) muß, wie in der Logik gelehrt wird, eins dem Gegenstande nothwendig zukommen. Nun entsteht aber die Frage: wie geht es zu, daß obgleich unter jedem Titel drei Arten von Urtheilen sich finden, doch nur zwei Reflexionsbegriffe, nach welchen sie entstehen können, vorhanden sind? daß es nicht mehr als zwei Reflexionsbegriffe geben kann, sieht man daraus, daß beide logisch (widersprechend) entgegengesetzt sind, aber alsdann, so scheint es, können ja diese beiden Reflexionsbegriffe auch nur auf zwei Arten von Urtheilen führen; durch welche Reflexion erhält man denn nun die dritte Art der Urtheile eines jeden Titels? Der Quantität nach zerfallen die Urtheile in einzelne, besondere und allgemeine. Bei dem einzelnen Urtheil ist das Subjekt eine und dieselbe Anschauung, es beruht also auf dem Begriff der Einerleiheit. Bei den besondern Urtheilen sind Vorstellungen, die ich als verschieden erkenne, auf welche das Urtheil als Gegenstände sich bezieht. Reflexionsbegriff der Verschiedenheit. In einem allgemeinen Urtheile spreche ich von mehreren Gegenständen, bei denen also, eben weil es mehrere sind, Verschiedenheit sich finden muß; in so fern sie aber alle zu einem Begriff gehören, die ganze Sphäre des Begriffs ausmachen, werden sie durch den Begriff, durch eine und dieselbe Vorstellung gedacht, und in so fern findet der Reflexionsbegriff der Einerleiheit seine Anwendung. Verschieden sind die Vorstellungen unter sich, einerlei, so fern sie durch einen Begriff gedacht werden. — Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahende oder verneinende oder limitirende. Für die erstern gilt der Reflexionsbegriff der Einstimmung, für die zweiten der des Widerstreits. Was nun die limitirenden Urtheile betrifft, so sind sie der Form nach bejahend, beruhen also in dieser Rücksicht auf dem Reflexionsbegriff der Einstimmung, dem Inhalte nach verneinend, weil das Prädikat derselben eigentlich eine Bejahung aufhebt, und in Rücksicht des In-

halts (des Prädikats) also beruhen sie auf dem Reflexionsbegriff der Verneinung. Der Relation nach sind die Urtheile entweder categorische, hypothetische oder disjunctive. Bei den categorischen Urtheilen liegt der Reflexionsbegriff des innern Verhältnisses der Vorstellungen zum Grunde; bei den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen der Reflexionsbegriff des äußern Verhältnisses; das hypothetische Urtheil aber unterscheidet sich dadurch vom disjunctiven, daß bei jenem die Urtheile, die verbunden sind, blos im äußern Verhältnisse betrachtet werden, wenn es regnet, so wird es naß; bei dem disjunctiven Urtheile finden sich aber beide Reflexionsbegriffe, denn es sagt aus, daß eine Vorstellung mit einer andern in einem innern Verhältniß stehe, nennt aber dieses Merkmal nicht gerade zu, sondern giebt mehrere Vorstellungen an, unter denen es sich findet, diese mehrere Vorstellungen stehen in einem Verhältniß, sie schließen sich einander aus. So soll z. B. in dem Urtheil, Cajus ist entweder gelehrt oder ungelehrt, dem Cajus ein Merkmal beigelegt werden, in so fern findet der Reflexionsbegriff des Innern statt, allein dies Merkmal wird nicht geradezu genannt, sondern es werden zwei Vorstellungen gegeben, gelehrt und ungelehrt, von denen eins ihm zukommt, diese beiden Vorstellungen stehen im äußern Verhältniß, machen die Theile der Sphäre eines Begriffs aus, schließen einander aus, gelehrt kann nicht in ungelehrt, oder umgekehrt ungelehrt in gelehrt enthalten seyn, und in so fern findet der Reflexionsbegriff des Aeußern seine Anwendung. — Endlich sind der Modalität nach die Urtheile entweder problematisch, oder assertorisch oder apodictisch. Bei den ersten findet, wie oben gezeigt worden, der Reflexionsbegriff der Form, bei den zweiten der der Materie statt; bei den apodictischen Urtheilen hingegen finden sich beide Reflexionsbegriffe Form und Materie, denn das apodictische Urtheil sagt Nothwendigkeit aus, nothwendig aber ist dasjenige, dessen Wirk-

lichkeit aus seiner Möglichkeit folgt (dessen Nichtwirklichkeit unmöglich ist). Bei den apodictischen Urtheilen ergiebt sich die Materie aus der Form. Beispiele werden dies deutlicher machen. Ein Dreieck muß drei Winkel haben, ist ein apodictisches Urtheil, es sagt aber aus, so bald du Dreieck denkst (Form), mußt du ihm drei Winkel beilegen (Materie), aus der Form des Denkens Dreieck ergiebt sich die Materie, das Merkmal drei Winkel. Der Schlußsatz eines Vernunftschlusses ist nothwendig, weil die Materie desselben (die darin enthaltenen Vorstellungen) sich aus der Form des Denkens der vorhergegangenen Vordersätze ergeben.

Wir hätten folglich folgende Reflexionsbegriffe aufgefunden: 1. (Quantität) Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. (Qualität) Einstimmung und Widerstreit, 3. (Relation) das Innere und Aeußere, 4. (Modalität) die Form und Materie.

Außer der Function des Begriffebildens und des Urtheilens hat der Verstand noch die des Schließens; wir werden also auch diese näher betrachten müssen, um zu finden, welche Begriffe daraus entspringen.

Schließen heißt die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus einem andern herleiten. Die Herleitung eines Urtheils aus dem andern geschieht entweder unmittelbar oder mittelbar. So leite ich z. B., ohne einen andern Satz zu Hülfe zu nehmen, aus dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich, den Satz her: also sind auch einige Menschen sterblich. Diese unmittelbaren Schlüsse heißen Verstandesschlüsse.

Alle Menschen sind sterblich.
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich,

ist mittelbar, weil ich den Satz: Cajus ist sterblich, vermittelst des Satzes: Cajus ist ein Mensch, aus dem Satze: Alle Menschen sind sterblich, herleite. Diese mittelbaren

Schlüsse nennt man Vernunftschlüsse: so wie der Verstand, in so fern er die mittelbaren Schlüsse bildet, Vernunft genannt wird. Der Satz, aus dem ein anderer abgeleitet wird, heißt der Obersatz; der Satz, vermittelst welchen die Ableitung geschieht, der Untersatz, und der abgeleitete Satz der Schlußsatz. Obersatz und Untersatz heißen Vordersätze. In einem jeden mittelbaren Schlusse sind also die Vordersätze der Grund der Wahrheit des Schlußsatzes, so wie der Schlußsatz die Folge aus den Vordersätzen ist. Der Grund ist aber die Bedingung der Folge, und die Folge das Bedingte des Grundes, also kann ich auch die Vordersätze die Bedingung und den Schlußsatz das Bedingte nennen. Nun kann die Vernunft einen doppelten Weg nehmen, sie kann entweder einen gegebenen Satz als ein Bedingtes (Schlußsatz) betrachten und seine Bedingung (Vordersätze) suchen, die gefundene Bedingung (Vordersatz) von neuem als ein Bedingtes (Schlußsatz) betrachten, und eine neue Bedingung (Vordersatz) suchen, mit dieser gefundenen Bedingung von neuem so verfahren u. s. w.; oder sie kann auch einen gegebenen allgemeinen Satz als Bedingung (Vordersatz) betrachten und aus ihm ein Bedingtes, einen Schlußsatz, ableiten. Man kann nun diesen Schlußsatz wiederum als einen Vordersatz (Ober- oder Untersatz) zu einem neuen Schlußsatze brauchen. — Bei der ersten Art Schlüsse steigt man vom Bedingten zu den Bedingungen auf, bei der zweiten von den Bedingungen zum Bedingten herab. Ein Beispiel der ersten Art ist:

Alle Menschen sind sterblich
Cajus ist ein Mensch

Cajus ist sterblich.

Alle endliche Wesen sind sterblich
Alle Menschen sind endliche Wesen

Alle Menschen sind sterblich.

Hier ſtieg man von dem Bedingten Cajus iſt ſterblich, zu der Bedingung auf, daß alle Menſchen ſterblich ſind, betrachtete dieſes Urtheil wieder als bedingt, und ſtieg zu der Bedingung: Alle endliche Weſen ſind ſterblich, auf. Ein Beiſpiel der zweiten Art iſt:

Alle Menſchen ſind ſterblich
Alle Gelehrte ſind Menſchen

Alle Gelehrte ſind ſterblich.

Alle Gelehrte ſind ſterblich
Cajus iſt ein Gelehrter

Cajus iſt ſterblich,

wo man von der Bedingung: Alle Menſchen ſind ſterblich zu dem Bedingten: alle Gelehrte ſind ſterblich, herabſtieg, dies von neuem als Bedingung anſah, und nun zu dem Bedingten: Cajus iſt ſterblich, herabſtieg. Ein gleiches gilt von den Schlüſſen:

Alle Menſchen ſind ſterblich
Cajus iſt ein Menſch

Cajus iſt ſterblich.

Kein ſterbliches Weſen iſt allmächtig
Cajus iſt ſterblich

Cajus iſt nicht allmächtig.

Das Herunterſteigen der Vernunft von der Bedingung zum Bedingten hat ſeine Grenzen, weil man hier ſtehen bleiben kann, wo man es für gut findet.

Anders verhält es ſich mit dem Aufſteigen der Vernunft von dem Bedingten zur Bedingung, hier wird die Vernunft nur dann erſt Ruhe haben, wenn ſie eine Bedingung gefunden hat, die nicht wieder als ein Bedingtes betrachtet werden kann, d. h. bis ſie zum Unbedingten gekommen iſt. In der Function der Vernunft liegt alſo der Begriff des Unbedingten, und da wir alle in

der Vernunft gegründeten Begriffe Ideen nennen, ſo iſt der Begriff des Unbedingten eine Idee *).

Man theilt nun die Vernunftſchlüſſe, wie in der Logik gezeigt wird, nach dem Oberſatze in categoriſche, wo der Oberſatz ein categoriſches Urtheil, in hypothetiſche, wo der Oberſatz ein hypothetiſches Urtheil, und in disjunctive, wo der Oberſatz ein disjunctives Urtheil iſt. So iſt der Schluß:

Alle Menſchen ſind ſterblich.
Cajus iſt ein Menſch,

Alſo iſt Cajus ſterblich,
ein categoriſcher Schluß.

Wenn es regnet, ſo wird es naß,
Es regnet aber jetzt,

Alſo wird es naß,
iſt ein hypothetiſcher Schluß.

*) Vielleicht könnten einige meiner Leſer die Frage aufwerfen, warum dieſes Aufſteigen von der Folge zum Grunde und das Abſteigen von dem Grunde zur Folge hier nur von den mittelbaren oder Vernunftſchlüſſen angemerkt wird? und zweifelhaft ſeyn, ob dies nicht auch bei den unmittelbaren oder Verſtandesſchlüſſen ſtatt finde. — Allerdings findet ſich auch in den Verſtandesſchlüſſen die Form des Grundes und der Folge, der Bedingung und des Bedingten. In dem unmittelbaren Schluſſe: Alle Menſchen ſind ſterblich alſo ſind auch Einige Menſchen ſterblich; iſt der Satz Alle Menſchen ſind ſterblich der Grund und der Schlußſatz: Einige Menſchen ſind ſterblich iſt die Folge. Man kann nun auch bei ſolchen unmittelbaren Schlüſſen, nach einem höhern Grunde oder nach einer niederern Folge fragen; da man aber beim Herunterſteigen ſich ſeine Grenzen freiwillig ſetzen kann, ſo intereſſirt uns nur die erſte Frage. Will man aber den Oberſatz eines Verſtandesſchluſſes, z. B. alle Menſchen ſind ſterblich aus einem neuen Oberſatz ableiten, ſo kann dies nur durch einen Vernunftſchluß geſchehen; z. B. Alle endliche Weſen ſind ſterblich, alle Menſchen ſind endliche Weſen; folglich ſind alle Menſchen ſterblich; und alſo kommen wir ſodann auf die Vernunftſchlüſſe zurück.

Cajus ist entweder gelehrt, oder er ist ungelehrt;
Nun ist Cajus aber gelehrt,

Also ist er nicht ungelehrt,
ist ein disjunctiver Schluß.

Die Idee des Unbedingten, auf diese drei Arten der Schlüsse angewandt, wird also folgende drei Ideen geben. Bei einem categorischen Vernunftschluß liegt das Verhältniß von Subjekt und Prädikat (von ganzer und Theilvorstellung) zum Grunde, er giebt also die Idee des unbedingten Subjekts, was nicht wieder als Prädikat betrachtet werden kann. Bei einem hypothetischen Vernunftschluß liegt das Verhältniß des Grundes zur Folge zum Grunde, er giebt also die Idee von dem unbedingten Grunde. Bei einem disjunktiven Vernunftschluß liegt das Verhältniß des Theils zum Ganzen zum Grunde, er giebt also die Idee des unbedingten Ganzen.

So hätten wir nunmehr vollständig alle die Grundbegriffe (Categorien, Reflexionsbegriffe und Ideen) aufgezählt, die in dem Verstande selbst (das Wort in weiterer Bedeutung genommen, wo er der Sinnlichkeit entgegengesetzt wird) gegründet sind.

Man kann auch noch genauer die Quelle jeder dieser verschiedenen Arten reiner Verstandesbegriffe angeben. Der Verstand in weiterer Bedeutung unterscheidet sich von der Sinnlichkeit dadurch, daß er allgemeine Vorstellungen liefert, da diese nur einzelne Vorstellungen (Anschauungen) giebt. Man kann also den Verstand in weiterer Bedeutung auch so erklären: Er ist das Vermögen der allgemeinen Vorstellungen. Dem Allgemeinen steht das Besondere entgegen. Da nun der Verstand nicht die Matrie seiner Vorstellungen selbst hervorbringen kann, sondern ihm diese immer gegeben werden muß, und er ihr blos die Form ertheilt, so sind nur drei Fälle möglich 1) das Besondere ist gegeben, und der Verstand bringt aus ihm das

Allgemeine, worunter das Besondere steht, hervor; z. B. wenn wir aus den besondern Vorstellungen Dreieck, Viereck, Fünfeck u. s. w. den allgemeinen Begriff Figur bilden. Dies nennen wir Verstand in engerer Bedeutung, er ist die Quelle der Categorien. 2) Das Allgemeine ist gegeben, wir leiten daraus das Besondere her; z. B. wenn wir aus dem allgemeinen Satz: Alle Menschen sind sterblich, herleiten, daß Cajus sterblich ist. Dies Vermögen heißt Vernunft, und ist die Quelle der Ideen. 3) Das Allgemeine und Besondere ist gegeben, wir suchen das letztere dem ersten unterzuordnen, dies geschieht durch die Urtheilskraft, die die Quelle der Reflexionsbegriffe ist *).

Jetzt müssen wir nun zuförderst untersuchen, welche von diesen Begriffen ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung haben, und welche nicht.

Daß die Categorien von uns auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, leidet keinen Zweifel. Wir sprechen von einem, von vielen, von allen Menschen. Wir sagen, die Süßigkeit des Zuckers sei eine Realität (eine Bejahung), der Schatten eine Negation; und bei der grünen Farbe gäbe es mehrere Grade, die gegebene sei eingeschränkt, es gäbe ein stärkeres Grün. Wir haben das Gesetz, daß die Substanz

*) Der Verstand in engerer Bedeutung erkennt, denn in der Folge wird einleuchtend werden, daß Erkenntniß eines Gegenstandes nur dadurch zu Stande kommt, daß der Verstand Begriffe bildet. Erkennen heißt: seine Vorstellung auf einen Gegenstand beziehen, also kann man auch sagen, der Verstand ist das Vermögen zu erkennen. — Die Vernunft leitet aus dem Allgemeinen das Besondere her, das, woraus etwas hergeleitet wird, heißt der Grund oder das Princip, die Vernunft ist also das Vermögen der Prinzipien. Etwas aus Gründen erkennen, heißt begreifen; so sagt man, er begreift, wie Blitzableiter vor dem Einschlagen des Gewitters sichern, wenn er die Wahrheit dieses Satzes aus Gründen einsieht; Vernunft ist also das Vermögen zu begreifen.

der Dinge unwandelbar bleibt, trotz aller Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen mögen *), wir fragen nach der Ursach des Regens und Schnees, und finden die Dinge im Raume in Gemeinschaft. Wir sagen, es sey möglich, daß es heute regne, wirklich, daß es jetzt kalt sey, und erklären es nach den Gesetzen der Elektricität für nothwendig, daß die auf den Thürmen angebrachten Blitzableiter die Thürme selbst gegen das Einschlagen des Blitzes sichern.

Die Reflexionsbegriffe müssen durchaus auch auf Erfahrung ihre Anwendung haben, denn da sie überhaupt dazu dienen, unsere Vorstellungen zu vergleichen, um daraus ein Urtheil zu Stande zu bringen, wie oben gezeigt worden, so müssen sie auch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, weil man sonst über dieselben gar kein Urtheil fällen könnte.

Ganz anders hingegen verhält es sich mit den Ideen, die in der Vernunft ihren Ursprung haben, und die sich, wie wir gesehen haben, alle auf die Idee des Unbedingten zurückführen lassen; für diese Idee läßt sich kein Gegenstand der Erfahrung auffinden, denn alle unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen der Erfahrung (Anschauungen) sind den Bedingungen des Raums und der Zeit nothwendig unterworfen, wie wir dies oben dargethan haben. Es leiden also die Ideen keine Anwendung auf Erfahrung, es giebt in der Sinnenwelt weder ein unbedingtes Subjekt, noch einen unbedingten Grund, noch ein unbedingtes Ganze.

*) So setzt der Chemiker dies Gesetz voraus, wenn er auf analytischem Wege die Bestandtheile des Wassers darlegen will. Er wiegt, wie viel das kochende Wasser, dessen Dämpfe er durch eine glühende eiserne Röhre gehen ließ, von seinem Gewicht verlohren hat und zeigt, daß dies Gewicht gleich ist dem Gewicht des aufgefangenen Wasserstoffgases und der Zunahme des Gewichts der eisernen Röhre.

Da wir nun, wie der Titel dieses Abschnitts zeigt, uns hier fürs erste blos mit den Erfahrungserkenntnissen beschäftigen, so lassen wir die Ideen und ihren Gebrauch bis zum folgenden Abschnitt liegen.

Raum und Zeit kommen den Gegenständen zu, in so fern sie von uns angeschaut werden, aber eben deshalb sind unsere Vorstellungen der Sinnenwelt nicht mit den Dingen an sich selbst völlig übereinstimmend, sondern wir kennen nur die Erscheinungen der Dinge (Phänomena). Wir unterscheiden von diesen die Noumenen, worunter der Verstand sich die Dinge an sich denkt, in so fern sie nicht Gegenstände der sinnlichen Anschauung sind, nicht durch unsere Sinnlichkeit angeschaut werden und also auch den Bedingungen unserer sinnlichen Anschauungen nicht unterworfen sind. Ob der Verstand von diesen Dingen an sich (Noumenen) etwas bestimmen kann, oder nicht, können wir jetzt noch nicht untersuchen, da wir es nur mit Gegenständen der Erfahrung zu thun haben, die alle Erscheinungen sind.

Wir stoßen nunmehr auf eine andere Frage, mit welchem Rechte legen wir den Gegenständen der Erfahrung die Merkmale von Raum und Zeit bei, da diese doch nicht in den Gegenständen, sondern in unserer Art, sie anzuschauen, gegründet sind?

Und eben so, mit welchem Rechte legen wir die Categorien und Reflexionsbegriffe, die in der Art und Weise, wie unser Verstand denkt, gegründet sind, den Gegenständen der Erfahrung als Merkmale bei?

Die Antwort auf den ersten Theil der Frage ist leicht. Soll ein Gegenstand von uns angeschaut werden; so muß er so beschaffen seyn, daß er auf unsere Sinnlichkeit Eindruck macht, geschieht dies aber, so muß die Vorstellung desselben, den Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß, die Form des Raums und der Zeit annehmen, weil

er sonst kein Gegenstand der Anschauung für uns seyn würde. Raum und Zeit gelten also nur für die Erfahrung, aber von den Gegenständen derselben, den Erscheinungen, sind sie auch nothwendige Merkmale. Schwieriger ist der zweite Theil der Frage: mit welchem Rechte wenden wir die Categorien und Reflexionsbegriffe auf die durch den Sinn gegebenen Anschauungen an? Daß wir es thun, ist S. 65. 66. gezeigt worden. Die Antwort, die gegeben werden kann, ist freilich die, weil die Categorien und Reflexionsbegriffe Bedingungen sind, unter denen Vorstellungen allein von uns gedacht werden können; aber diese Antwort scheint nicht befriedigend zu seyn. Ein Gegenstand der Erfahrung muß angeschaut werden können, muß irgend einmal auf die Sinnlichkeit einen Eindruck machen können, wenn Vorstellungen von ihm statt finden sollen. Ein Gegenstand, der nicht angeschaut werden könnte, wäre kein Gegenstand der Erkenntniß für uns. Dies sichert uns die Anwendung von Raum und Zeit auf Gegenstände der Erfahrung. Aber so ist der Fall nicht beim Denken der Gegenstände der Erfahrung. Ich könnte doch eine sinnliche Vorstellung von einem Gegenstande der Erfahrung haben, wenn dieselbe auch so beschaffen wäre, daß sie sich unter die Gesetze des Verstandes nicht bringen ließe, und also von mir nicht gedacht werden könnte. Die Möglichkeit der Anschauung ist zur Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes nothwendig, aber das Denken nicht. Wie helfen wir uns aus diesem Labyrinth?

Wir unterscheiden sinnliche Wahrnehmung von Erkenntniß eines Gegenstandes. Bei der sinnlichen Wahrnehmung verbinde ich Merkmale zusammen, ohne zu bestimmen, ob diese Verbindung allgemein und nothwendig sey, ob ich zum zweiten-, dritten-, viertenmal u. s. w. dieselbe Verbindung anstellen werde, und werde anstellen können, und ob andere außer mir auch diese Verbindung machen werden. Hätten wir nun blos sinnliche Wahr-

nehmungen und verknüpften unsere Vorstellungen auf eine willkührliche oder zufällige Art, so würde ein bloßes Spiel der Vorstellungen, und nie Erkenntniß in uns sich finden. Die Erkenntniß eines Gegenstandes setzt voraus, daß die Verbindung der Merkmale einer Wahrnehmung, oder der Wahrnehmungen unter einander, nicht willkührlich und zufällig, sondern allgemein gültig und nothwendig sey; ich und alle andere müssen dieselbe Verbindung immer anstellen. Ein Beispiel soll dies deutlicher machen. Ich nehme wahr, daß es blitzt und darauf nehme ich wahr, daß es donnert; sage ich nun: es blitzt und es donnert, so drücke ich nur meine Wahrnehmung aus und habe keine Erkenntniß, so bald ich aber beide mit einander nothwendig verbinde und sage: der Blitz ist die Ursach des Donners, so habe ich Erkenntniß und sage, daß die Verbindung zwischen Blitz und Donner von allen so angestellt werden muß. Eine Verknüpfung, in der ich und alle zu aller Zeit übereinstimmen, die also nicht wechselnd und willkührlich ist, (mit einem Worte: Erkenntniß eines Gegenstandes) wird vorgestellt, als wäre sie in etwas gegründet, das für alle immer dasselbe und ihrer Willkühr nicht unterworfen ist, d. h. als sey das Objekt der Wahrnehmung der Grund derselben; der folgende Satz wird also richtig seyn: Wahrnehmung objektiv (als im Gegenstande gegründet) vorgestellt, heißt Erkenntniß.

Vielleicht macht Folgendes die Sache noch deutlicher: Zur Erkenntniß eines Gegenstandes gehört offenbar zweierlei: Einmal, daß ich eine Vorstellung von demselben habe, zweitens, daß ich diese Vorstellung als auf einen Gegenstand bezogen, betrachte. Fehlt das letztere, so habe ich zwar eine Vorstellung, aber keine Erkenntniß. Soll nun diese Beziehung meiner Vorstellung auf einen Gegenstand möglich seyn, so muß ich außer der Vorstellung vom Gegenstande mir noch des Gegenstandes selbst bewußt seyn, dies ist auch nur durch eine Vorstellung möglich, ich möchte die letztern die Vorstellung des

Gegenstandes nennen, um sie von der erstern, der Vorstellung vom Gegenstande, (der objektiven Vorstellung) zu unterscheiden. Alle unsere Vorstellungen von Gegenständen (objektive Vorstellungen), sind Anschauungen und werden uns durch Empfindung gegeben; wir haben nur objektive Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen. Nun muß aber noch die Vorstellung des Gegenstandes hinzukommen, worauf diese Anschauung bezogen wird. Diese neue Vorstellung muß so beschaffen seyn, daß sich die Anschauung wirklich auf sie nothwendig beziehen läßt, wir sollen uns durch sie bewußt werden, daß das Mannigfaltige der Anschauung auf sie als einer nothwendigen (allgemeingültigen, nicht blos subjektiven) Einheit bezogen wird. Dies kann nur dadurch geschehen, daß wir aus der gegebenen Anschauung (denn sonst kennen wir ja vom Gegenstande nichts) eine neue Vorstellung herleiten, in der das Mannigfaltige der ersten in einer nothwendigen Einheit des Bewußtseyns verknüpft ist; Verknüpfung zur Einheit geschieht durch den Verstand, der seine Funktionen nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen verrichtet, und aus der Anschauung einen Begriff bildet, der nun für uns Vorstellung des Gegenstandes ist, auf welchen wir die Anschauung zur Erkenntniß beziehen. Uebrigens ergiebt sich ganz leicht, daß das Objekt, auf welches wir unsere Anschauung zur Erkenntniß beziehen, Objekt der Erscheinung, nicht Objekt an sich ist, denn es ist aus der Anschauung, die Erscheinung ist, durch die Verknüpfung des Verstandes, entsprungen.

Erkenntniß ist also nicht möglich, ohne Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen. Diese Verknüpfung setzt zweierlei voraus, ein objektives Mannigfaltiges, welches verknüpft wird, dies wird uns durch die Sinnlichkeit gegeben, denn in der Natur des Raums und der Zeit, in denen sich jede Anschauung finden muß, liegt es, daß jede sinnliche Wahrnehmung Mannigfaltiges enthalte, weil Raum und Zeit nicht bis ins Unendliche theilbar

sind *); ferner gehört dazu ein Verknüpfen nach allgemeinen Gesetzen. Verknüpfen **) ist eine Handlung des Verstandes, welche nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, die ihren Grund in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Verstandes selbst haben, geschieht; sollen also sinnliche Wahrnehmungen zu Erkenntnissen erhoben werden, so ist dies nur möglich, wenn sie so beschaffen sind, daß das Mannigfaltige sich nach den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Verstandes zu einer Einheit des Objekts verknüpfen läßt, und so bald diese Verknüpfung geschehen ist, werden auch die auf sie beruhenden Categorien den Wahrnehmungen als Merkmal beigelegt werden müssen. Auch unter den Reflexionsbegriffen müssen die sinnlichen Wahrnehmungen stehen, da die Möglichkeit aus ihnen ein Erfahrungsurtheil zu Stande zu bringen, nothwendig vor-

*) Ich kann von keinem Theile des Raums und der Zeit sagen, er sey der kleinste. Es versteht sich, daß hier nicht von einer wirklich vorgenommenen Theilung eines Körpers im Raume die Rede sey, da wird bei aller Feinheit der Instrumente eine Grenze sich finden. Hier ist von einer Theilung die Rede, die ich in Gedanken vornehme, und die ist, wie in der Mathematik bewiesen wird, unendlich.

**) Man muß die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objektive Einheit zur Erkenntniß, die durch den Verstand nach Begriffen geschieht, wohl von der Verbindung des Mannigfaltigen eben dieser Anschauung durch die Einbildungskraft unterscheiden. Die reproduktive Einbildungskraft verbindet die mannigfaltigen Theile der Anschauung, die durch den Sinn gegeben werden, zusammen, so daß die Anschauung ein Ganzes wird, bringt aber dadurch keine neue Vorstellung hervor, wie der Verstand thut, wenn er die Anschauung als eins denkt. Ein Beispiel soll dies erläutern. Der Sinn giebt mir theilweise die Zweige, Blätter, Stamm und Wurzeln des Baums der vor mir steht, die reproduktive Einbildungskraft verbindet alles dies zu einer Anschauung, macht ein Ganzes daraus. Der Verstand hingegen denkt das Mannigfaltige der Anschauung als eins, wir sagen es ist ein Baum.

ausſetzt, daß ich die zu verbindenden Wahrnehmungen nach den Reflexionsbegriffen unter einander vergleiche und folglich müſſen ſie ſich vergleichen laſſen.

Nach dem, was wir im Vorhergehenden geſagt haben, wird ſich nunmehr auch der genaubeſtimmte Begriff einer Categorie leicht verſtehen laſſen. Eine Categorie iſt ein reiner Verſtandesbegriff, der den Erſcheinungen deshalb beigelegt wird, weil der Verſtand ſie nach allgemeinen Geſetzen verbindet, um Erkenntniß derſelben zu Stande zu bringen.

Man kann hiergegen freilich noch einwenden, daß die Nothwendigkeit der Anwendung der Categorien auf ſinnliche Wahrnehmungen auf der Vorausſetzung beruhe, daß von den letztern Erkenntniß zu Stande gebracht werden ſoll, da dann eine Verknüpfung des Mannigfaltigen der ſinnlichen Wahrnehmungen nach nothwendigen Geſetzen (die alſo im Verſtande ſelbſt gegründet ſeyn müſſen, weil ſie nothwendig ſeyn ſollen,) geſchehen muß, und daß alſo Möglichkeit der Erkenntniß voraus ſetzt, daß das Mannigfaltige der ſinnlichen Wahrnehmungen ſich nach dieſen Geſetzen in eine Einheit des Bewußtſeyns verknüpfen laſſe. Wie aber, wenn man nun auf Erkenntniß der Gegenſtände Verzicht thut? wenn man ſagen wollte, für mich haben die reinen Verſtandesbegriffe keine Bedeutung und Anwendung, weil ich mich mit bloßen Wahrnehmungen begnüge? Wie will man die Nothwendigkeit der Erkenntniß ſelbſt darthun? Hierauf dient zur Antwort:

Wir ſind uns bewußt, daß das Bewußtſeyn Ich, bei dem Wechſel aller unſerer Zuſtände immer daſſelbe bleibt; ja alles unſer Vorſtellen würde aufgehoben werden, wenn das Bewußtſeyn Ich wechſelte. Ich bitte meine Leſer, hier das Bewußtſeyn Ich, was alle unſere Vorſtellungen und das Bewußtſeyn aller unſerer Zuſtände begleitet, nicht mit dem Bewußtſeyn unſerer Zuſtände zu verwechſeln, das letztere iſt freilich veränderlich,

jenes aber bleibt ſtets daſſelbe. Das Bewußtſeyn Ich, das ich jetzt habe, muß doch daſſelbe ſeyn, was ich vor zehn Jahren hatte, denn ſonſt würde ich gar nicht wiſſen, daß ich vor zehn Jahren war. Außer dieſem Bewußtſeyn Ich, habe ich noch das Bewußtſeyn eines Mannigfaltigen von Vorſtellungen, die ich alle als meine Vorſtellungen erkenne. Ich kann ſie aber nur als meine Vorſtellungen erkennen, inſofern ich mit jeder derſelben das Bewußtſeyn Ich (habe die Vorſtellung) verbinden kann. Ich kann aber wiederum nicht wiſſen, daß das Bewußtſeyn Ich, das ſich mit allen dieſen Vorſtellungen verbinden laſſen muß, eins und daſſelbe iſt, als wenn alle dieſe mannigfaltigen Vorſtellungen ſich in eine Einheit des Bewußtſeyns verbinden laſſen, womit ich nun das Bewußtſeyn Ich verknüpfe.

In einer gegebenen Anſchauung A findet ſich das Mannigfaltige a, b, c, d, u. ſ. w. Da ich mir nun des Ganzen als meiner Vorſtellung muß bewußt werden können, ſo muß ich mir auch bewußt werden können, daß das Bewußtſeyn Ich (habe die Vorſtellung), welches mit jedem Theile derſelben, mit a, mit b, mit c, mit d, u. ſ. w. ſich verbinden läßt, eins und daſſelbe iſt; dies iſt aber dadurch möglich, daß die mannigfaltigen Theile ſich in eine Einheit des Bewußtſeyns A zuſammen faſſen laſſen, welches von dem Bewußtſeyn Ich begleitet wird. Es müſſen daher alle Vorſtellungen, die ich habe, ſich zur Einheit des Bewußtſeyns vereinigen laſſen. Vereinigung liegt nicht in dem Mannigfaltigen, ſondern iſt etwas Hervorgebrachtes und ſetzt den Verſtand als thätiges Vermögen voraus, der das Mannigfaltige verknüpft. Der Verſtand aber kann nicht anders verknüpfen, als nach den in ihm gegründeten nothwendigen Geſetzen (Formen des Denkens), ſo wie die Sinnlichkeit nicht anders anſchauen kann, als nach der in ihr liegenden Form des Raums und der Zeit.

Die Möglichkeit der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, welches nothwendig iſt, ſetzt alſo auch die Möglichkeit

der Verbindung des Mannigfaltigen unserer Vorstellungen durchs Denken als nothwendig voraus und folglich auch, daß das Mannigfaltige unserer Vorstellungen den Formen unseres Denkens unterworfen ist. —

Der Uebergang, daß durch die Anwendung der Formen des Denkens auf Anschauungen Erkenntniß entspringt, ist nunmehr sehr leicht. Durch das Denken (nach nothwendigen, im Verstande gegründeten Gesetzen) wird das gegebene Mannigfaltige der Anschauung in eine nothwendige Einheit verknüpft, und auf diese Einheit wird also auch die Anschauung bezogen werden können, d. h. diese Einheit wird als Objekt der Anschauung betrachtet werden können; eine Anschauung aber auf ein Objekt beziehen, heißt Erkenntniß haben. Zur Erkenntniß eines Gegenstandes gehören also zwei Stücke, Anschauung und Begriff; eine Anschauung ohne Begriff ist blind, der Begriff macht sie erst verständlich, so wie ein Begriff ohne Anschauung leer (ohne Gegenstand) ist, sie muß ihn erst versinnlichen, wenn er Erkenntniß werden soll.

Aber jetzt eröffnet sich eine neue Schwierigkeit. Die Vorstellungen des Raums und der Zeit finden sich an der sinnlichen Anschauung selbst, jene an der Anschauung des äußern, diese an der Vorstellung des innern Sinns; aber wie weiß ich, unter welche der verschiedenen Formen des Verstandes die gegebenen Wahrnehmungen passen, und welchen der verschiedenen reinen Verstandesbegriffe ich von ihnen als Merkmal aussagen soll? — Dazu kömmt noch, daß, wenn ich einen Begriff einer Sache als Merkmal beilege, so müssen beide in dieser Rücksicht gleichartig seyn, der Begriff muß eine Theilvorstellung der Sache ausmachen; wenn ich z. B. sagen soll: Cajus ist gelehrt, so muß gelehrt eine Theilvorstellung von der Vorstellung Cajus seyn; dies scheint nun aber unmöglich, denn die Verstandesbegriffe führen als solche, wie oben gezeigt, strenge Nothwendigkeit bei sich, allen Wahrnehmungen der Erfahrung aber mangelt diese Nothwendigkeit, wie kann ich

nun die reinen Verſtandesbegriffe je als eine Theilvorſtellung der ſinnlichen Wahrnehmungen betrachten und ſie als Merkmal denſelben beilegen? Wenn man aber die ſinnlichen Wahrnehmungen genauer betrachtet, ſo findet ſich, wie ich oben dargethan habe, daß die Form aller Anſchauungen, ſowohl der äußern als der innern, die Zeit iſt. Dieſe iſt, ſo wie die reinen Verſtandesbegriffe, im Gemüth ſelbſt gegründet, jene in der Sinnlichkeit, dieſe im Verſtande, und alſo hat ſie, ſo wie die reinen Verſtandesbegriffe, ſtrenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und da ſie ſich ferner an allen Anſchauungen findet, ſo wird ſie die vermittelnde Vorſtellung zwiſchen beiden abgeben; mit andern Worten, ich werde die reinen Verſtandesbegriffe zuvörderſt auf die Form der Zeit, und ſo auf die Wahrnehmungen der Sinnenwelt anwenden. Dieſe Anwendung wollen wir jetzt machen.

Einheit — Erfüllung eines Augenblicks der Zeit.

Vielheit — Hinzufügung eines Augenblicks zum andern.

Allheit — Vielheit als Einheit betrachtet, Zahl.

Realität — Seyn, Empfindung in der Zeit, erfüllte Zeit.

Negation — Nichtſeyn, Nichtempfindung in der Zeit.

Limitation — Seyn in der Zeit, durch Nichtſeyn eingeſchränkt, Uebergang von der erfüllten zur leeren Zeit.

Subſtanz und Accidenz — das Beharrliche und Wandelbare in der Zeit.

Cauſalität und Dependenz — beſtimmte Zeitfolge, in ſo fern die Urſach ſtets der Wirkung vorausgehen muß.

Gemeinſchaft — beſtimmtes Zugleichſeyn.

Möglichkeit und Unmöglichkeit — Seyn zu irgend einer Zeit und Seyn zu keiner Zeit.

Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit — Seyn zu einer beſtimmten Zeit, Nichtſeyn zu einer beſtimmten Zeit.

Nothwendigkeit und Zufälligkeit — Seyn zu aller Zeit, Seyn nicht zu aller Zeit.

Die Vorstellungen, die aus der Anwendung der Categorien auf die Form der Zeit entspringen, nennt Kant Schemata. Es scheint mir, daß diese Anwendung und die dadurch entsprungenen Vorstellungen den Lesern keine Schwierigkeiten machen könne, den einzigen Begriff der Substanz ausgenommen, zu dessen Erläuterung ich also noch etwas hinzufügen will. — Substanz als reine Categorie, ist ein Gegenstand, der immer als Subjekt, nie als Prädikat eines andern Subjekts gedacht werden kann. Dieser Begriff soll nun auf die Zeit angewandt werden. In der Zeit unterscheiden wir zweierlei; die Zeit selbst, und das in ihr sich befindliche, wechselnde oder zugleichseyende. Die Zeit selbst ist das, worin der Wechsel und das Zugleichseyn sich findet, sie correspondirt also dem Begriff der Categorie der Substanz. Die Zeit selbst aber ist beharrlich, denn gesetzt, sie sey wechselnd, so würde eine neue Zeit erfordert, in der sie wechselte. Also ist das Schema der Substanz das Beharrliche und das Schema des Accidenz das Wechselnde.

Uebrigens ist leicht einzusehen, daß die Schemata der Categorien von einem eingeschränktern Gebrauch als die Categorien selbst sind, denn jedes Mannigfaltige eines Gegenstandes, in so fern es gedacht wird, steht unter den Categorien, dahingegen nur das Mannigfaltige unserer sinnlichen Anschauungen, weil an demselben die Form der Zeit sich findet, unter die Schemata der Categorien paßt. Allein obgleich die Bestimmung der Zeit durch die Categorien, wodurch die Schemata entspringen, den Gebrauch derselben einschränken, so haben doch die Schemata vor den Categorien darin den Vorzug, daß ihre objektive Realität gesichert ist, indem sie vermittelst der Anschauungen auf Gegenstände bezogen werden und also zu Erkenntnissen dienen, da hingegen die reinen Categorien selbst

zwar zum Denken eines Gegenſtandes, aber nicht zur Erkenntniß deſſelben, zu welchem letztern jedesmal eine Anſchauung erforderlich iſt, gebraucht werden können.

In der Logik bringt man die verſchiedenen Arten der Urtheile unter die allgemeinen Titel, Quantität, Qualität, Relation, und Modalität, und unter dieſe Titel ordnet man auch die aus dieſen verſchiedenen Arten der Urtheile entſpringenden Categorien. —

Quantität — Einheit, Vielheit, Allheit.
Qualität — Realität, Negation, Einſchränkung.
Relation — Subſtanz und Accidenz, Urſach und Wirkung, Gemeinſchaft.
Modalität — Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Vergleicht man nun die oben gemachte Anwendung der Categorien auf die Zeit, ſo findet man: die Categorien der Quantität gehn auf die Zeitreihe, die der Qualität auf den Zeitinhalt, die der Relation auf die Zeitordnung, die der Modalität auf den Zeitinbegriff.

Ich will über die Categorien doch noch eine Bemerkung hinzufügen, die vielleicht mehrere meiner Leſer ſchon von ſelbſt gemacht haben. Die Categorien der Quantität und Qualität ſtehen einzeln da, da hingegen bei den Categorien der Relation und Modalität ſich immer zwei Begriffe einander gegen über ſtellen. Subſtanz — Accidenz, Urſach — Wirkung, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Wirklichkeit — Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Die Categorie der Gemeinſchaft oder der Wechſelwirkung allein, ſcheint eine Ausnahme zu machen. Kant macht in ſeinen Prolegomenen S. 122. auf dieſen Gegenſtand aufmerkſam, ohne den Grund davon hinzuzufügen. Es ſcheint mir folgender zu ſeyn: Die einander

gegenüber stehenden Begriffe bei der Relation, sind nicht einander entgegengesetzt, so daß der eine den andern aufhöbe, wie dies der Fall bei den Categorien der Modalität ist, sondern sie sind nur einander beigeordnet (sie sind nicht opposita, sondern correlata). Nun ergiebt sich schon aus dem Begriff der Relation, daß wenn eine Categorie der Relation entspringen soll, der Verstand zwei Dinge mit einander vergleichen und dem einen in Verhältniß gegen das andere ein Merkmal beilegen oder absprechen muß. Hier werden sich aber jedesmal zwei beigeordnete Begriffe ergeben müssen, denn ich kann entweder das erste mit dem zweiten, oder das zweite mit dem ersten vergleichen. Ich sage Cajus und Titus stehen im Verhältniß von Vater und Sohn, d. h. wenn ich den Cajus mit Titus in Verhältniß denke, so muß ich ihm das Merkmal Vater beilegen, aber auch umgekehrt, kann ich Titus mit Cajus in Verhältniß denken und dann muß ich dem Titus das Merkmal Sohn beilegen. Dem Verhältnißbegriff Substanz correspondirt auf diese Weise der Begriff Accidenz, dem Begriff Ursach der Begriff Wirkung. Machen die beiden Vorstellungen in einander gleiche Merkmale möglich, so daß ein gleiches wechselseitiges Verhältniß statt findet, so findet auch kein correlatum statt, und dies ist der Fall bei der Categorie der Gemeinschaft.

Was nun die Categorien der Modalität betrifft, so entspringen sie eigentlich aus dem Verhältniß der Vorstellungen zu dem vorstellenden Subjekt. Allein, obgleich hier auch Verhältnißbegriffe sich finden, so kann man doch hieraus die gegenüberstehenden Categorien dieses Titels Möglichkeit und Unmöglichkeit u. s. w. nicht herleiten, weil hier das Verhältniß nur einseitig ist, nämlich der Vorstellung nur immer ein Merkmal in Verhältniß auf das vorstellende Subjekt beigelegt wird, und man nicht umgekehrt dem vorstellenden Subjekt ein Merkmal in Verhältniß auf die Vorstellung beilegt. Daß ein doppeltes wechselseitiges Verhältniß nicht der Grund der einander gegenüberstehenden

Categorien seyn kann, erhellt schon daraus, daß sie sonst correlata und nicht opposita seyn können. Der Grund, daß unter dem Titel der Modalität immer zwei einander gegenüberstehende Categorien sich finden, ist vielmehr der: der Verstand hat ein allgemeines Gesetz des Denkens: von zwei einander widersprechenden Merkmalen (A und non A) muß eins nothwendig dem Gegenstande zukommen. Es ist dies der bekannte Satz des ausschließenden dritten (principium exclusi tertii inter duo condradictoria, [Cajus ist entweder weiß oder nicht weiß]), der in jedem Lehrbuch der Logik aufgestellt wird, worauf ich meine Leser verweise. Da nun die Categorien der Modalität den Vorstellungen beigelegt werden, in so fern man sie im Verhältniß auf das denkende Subjekt betrachtet, so sieht man leicht ein, daß der Verstand durch Anwendung des oben genannten Gesetzes des ausschließenden dritten, die ganze Sphäre der Dinge bei jeder Categorie bestimmt; alle Vorstellungen der Gegenstände sind entweder möglich oder nichtmöglich; wirklich oder nichtwirklich; nothwendig oder nichtnothwendig, d. h. zufällig.

Was die Anwendung der Reflexionsbegriffe auf Gegenstände der Erfahrung betrifft, so dienen sie nicht sowohl, Erkenntniß selbst unmittelbar zu stande zu bringen, sondern sie gehen der Verknüpfung in einem objektiven Urtheile vorher, durch welches Erkenntniß allererst möglich wird. Sie bestimmen das Verhältniß der Vorstellungen und Wahrnehmungen unter einander, um zu bestimmen, welche Form des Urtheils auf sie paßt. Welcher Reflexionsbegriff dem Verhältnisse zweier Vorstellungen zukommt, ergiebt sich aus der angestellten Reflexion selbst. Nur ist hierbei zu merken, daß man wohl unterscheiden müsse, ob die verglichenen Vorstellungen Begriffe oder Anschauungen sind, weil man bei den letztern auf die Formen des Raumes und der Zeit Acht haben muß.

Begriffe sind einerlei und numerisch identisch, nicht von einander zu unterscheiden, sondern als ein und

derselbe zu betrachten, wenn sie gleiche innere Bestimmungen haben; bei den Anschauungen muß noch hinzukommen, daß sie in einem und demselben Theile des Raums und zu einer und derselben Zeit sich finden. Wenn zwei Tropfen Wasser auch mit einander in allen innern Eigenschaften übereinstimmen, so werden sie doch sogleich als zwei betrachtet werden müssen, sobald sie verschiedene Theile des Raums einnehmen: so wie auch zwei Empfindungen, die innerlich vollkommen einerlei sind, als zwei betrachtet werden müssen, wenn sie in verschiedenen Zeiten sich finden.

Die Logik lehrt, daß in Begriffen alle Bejahungen (logische Realitäten) sich einander nicht widerstreiten, sondern in ein Bewußtseyn verbinden lassen, allein bei den Erscheinungen der Sinnenwelt findet sich, daß in einem und demselben Gegenstande zwei widerstreitende Kräfte sich finden können, deren Wirkungen sich zum Theil oder ganz aufheben, so wird z. B. ein Schiff vom Strom von Osten nach Westen getrieben, da es zu gleicher Zeit der Wind von Westen nach Osten treibt; es kann zu gleicher Zeit in meinem Gemüthe Vergnügen und Schmerz sich finden: dies ist z. B. der Fall, wenn einer meiner Freunde nach einer langen, schweren Krankheit endlich stirbt, es macht mir sodann Vergnügen, daß die Leiden des Mannes geendiget sind, aber ich empfinde auch, daß der Tod mir einen Freund entrissen hat.

Wenn ich einen Gegenstand denke, so muß ich freilich annehmen, daß in ihm sich etwas findet, was ich als das schlechthin innere betrachten, und das nun eben mit andern in Verhältniß gedacht werden muß, wenn äußere Beziehungen entstehen sollen; allein in den Anschauungen kann man dies Innere nicht suchen, denn sie sind ja selbst nichts anders, als Produkte der Beziehung eines Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit; die ganze Erscheinung besteht aus dem Verhältniß eines Gegenstandes zu meiner Sinnlichkeit, in ihr giebt es also auch kein absolut, sondern nur ein komparativ inneres; denn das Absolutinnere,

der Gegenstand, welcher der Grund der Erscheinung ist, ist uns völlig unbekannt.

Wenn der Verstand Begriffe bilden will, so muß ihm zuvörderst die Materie gegeben seyn, aus denen er Begriffe bilden kann, er muß zuvor das Mannigfaltige haben, was er zur Einheit verbinden soll, bei den Begriffen geht also die Materie der Form vorher. Nicht so verhält es sich bei den Anschauungen; Raum und Zeit, die Form derselben, ist in der Sinnlichkeit gegründet und beruhet, wie wir wissen, in unserer Art und Weise anzuschauen, es ist folglich keine Anschauung denkbar, ohne das Vermögen der Anschauungen und mit ihm also auch den Grund zu der Form der Anschauungen vorauszusetzen. In der Wahrnehmung (empirischen Anschauung) selbst wird freilich Materie und Form zugleich, die Form an der Materie, gegeben, ja ich kann die Materie ohne Form gar nicht wahrnehmen, allein der Möglichkeit nach, geht bei den Erscheinungen die Form der Materie voraus. —

Wir haben aber, wie oben Seite 60. u. ff. dargethan, nicht blos Begriffe, die im Verstande gegründet sind, sondern auch Sätze, die ihren Ursprung im Verstande haben und die wir auf die Erscheinungen der Sinnenwelt anwenden; dahin gehört z. B.: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung durch Ursach und Wirkung. Sätze deren Ursprung aus dem Verstande dadurch erkannt wird, daß in ihnen strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich findet, welche Regeln, die aus sinnlicher Wahrnehmung entspringen, nie haben können, weil diese wohl lehren kann, was da ist, aber nicht was da seyn muß. Wir müssen daher jetzt diese Sätze aufzufinden suchen; da sie allgemein und nothwendig sind, so werden sie Gesetze, und da sie für die sinnlichen Wahrnehmungen gelten Gesetze der Erfahrung oder Naturgesetze genannt werden müssen.

Da diese Gesetze in dem Verstande ihren Grund haben sollen, so können sie auf nichts anderm beruhen,

als auf die Art und Weise, wie er seine Functionen verrichtet; und da durch diese Gesetze über die Erscheinungen der Sinnenwelt etwas bestimmt werden, ihnen Merkmale beigelegt werden sollen, so kann dies nicht anders als nach den Categorien geschehen. Ich werde diese Gesetze zuförderst aufstellen und sie erläutern, und sodann über den Grund ihrer Gewißheit sprechen.

Es scheint mir, daß man diese Gesetze am leichtesten auffinden, und ihre Wahrheit einsehen kann, wenn man zweierlei bedenkt; einmal: sie sind Regeln, nach welchen der Verstand das Mannigfaltige der Anschauungen verknüpft, um sie zu Erkenntnissen zu erheben; zweitens: sie beruhen auf den Categorien. Die Categorien aber, in Beziehung auf unsere Anschauungen angewandt, müssen erst durch die Anwendung auf die allgemeine Form der Zeit schematisirt werden, Seite 75.

Man wird also durch Beantwortung folgender Fragen diese Gesetze vollständig aufstellen können.

Nach was für einem Gesetze bestimmt der Verstand die Anschauungen, um die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, den Zeitinbegriff objektiv zu machen? mit andern Worten: nach was für einem Gesetz bestimmt der Verstand die Anschauungen, um aus ihnen der Zeitreihe, den Zeitinhalt, der Zeitordnung, den Zeitinbegriff nach Erkenntnisse zu machen. —

Wir wollen jetzt jede dieser Fragen besondes beantworten. Quantität oder Zeitreihe.

Erste Frage. Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen der Zeitreihe nach, damit sie Erkenntnisse werden?

In der Zeitreihe ist kein Theil der kleinste, in ihr findet sich ein Mannigfaltiges von außer einander befindlichen Theilen, und die ganze Zeit ist auch durch Vorstellung der

Theile erſt möglich, d. h. ſie hat eine extenſive Größe, *) dies nun auf die Erſcheinungen in der Zeit übergetragen, giebt das Geſetz: Alle Erſcheinungen ſind als Anſchauungen extenſive Größen.

Auf dies Geſetz beruht auch der Satz, daß man von keiner vorgenommenen Theilung der Erſcheinung ſagen kann, ſie ſey die letzte, denn da jeder auch noch ſo kleine Theil eine Anſchauung bleibt, ſo iſt er immer eine extenſive Größe, und läßt auch Theilung zu. Eben dies iſt aber auch ein ſicherer Beweis, daß dieſes Geſetz nicht aus der ſinnlichen Wahrnehmung entſpringt, denn bei aller Vollkommenheit der Inſtrumente kommen wir mit der phyſiſchen Theilung bald zu Ende, geſtehen aber doch immerzu, daß die Theilung an ſich noch fortgeſetzt werden könnte, wenn wir nur feinere Inſtrumente hätten.

Qualität oder Zeitinhalt.

Zweite Frage: Was beſtimmt der Verſtand für die Anſchauungen dem Zeitinhalte nach, damit ſie Erkenntniſſe werden?

Die Zeit wird erfüllt durch Empfindung, d. h. wenn ich die Zeit wahrnehmen ſoll, ſo muß ich eine ſinnliche Wahrnehmung (empiriſche Anſchauung) haben, die mir durch Em-

*) Größe (Quantum) iſt das Bewußtſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in einer Anſchauung, welches zu einer Einheit verbunden iſt. So ſage ich 50 Fuß Höhe eines Gebäudes iſt eine Größe, denn es ſind darin 50 gleichartige Stücke (Fuß) die ich mir als verbunden vorſtelle. Zur Größe gehören alſo gleichartige Theile, und eine Verbindung derſelben in eine Einheit. Der Begriff der Größe beſteht aus den Begriffen der Vielheit und Einheit.

Eine Größe heißt nun extenſiv, wenn die Vorſtellung der Theile erſt die Vorſtellung des Ganzen möglich macht.

So iſt z. B. eine Linie eine extenſive Größe, denn ich kann ſie mir nicht anders vorſtellen, als daß ich ſie ziehe, d. h., daß ich von einem Punkte an ihre Theile nach und nach erzeuge, und ſo die Vorſtellung des Ganzen erhalte.

pfindung gegeben wird. Diese Empfindung selbst aber ist keine objektive Vorstellung, ich unterscheide sie als Grund der Wahrnehmung von der Wahrnehmung selbst; ihr kann auch nicht, wie der durch sie gegebenen Wahrnehmung die Form der letztern, die Zeit zukommen. Sie erfüllt daher nur einen Augenblick, hat keine extensive Größe. Da ihr aber als erfüllter Zeit doch die leere Zeit gegenüber steht, und also sich von ihr bis zur leeren Zeit eine allmählige Abnahme, oder von der leeren Zeit bis zu ihr ein allmähliger Wachsthum vorstellen läßt, so hat sie eine intensive *) Größe. Soll dies nun Regel der Erkenntniß werden, so müssen wir es auf die Erscheinungen übertragen. Der Empfindung correspondirt in der Erscheinung, das Reale, wodurch die Empfindung hervorgebracht wird, dadurch entspringt also das Gesetz:

In allen Erscheinungen hat das Reale (was ein Gegenstand der Empfindung ist) eine intensive Größe, d. h. einen Grad.

So gering daher auch der Grad irgend einer Realität in der Wahrnehmung seyn mag, so behaupten wir doch, daß noch ein geringerer möglich ist — Bei einem auch noch so schwachen Ton, gestehen wir noch einen geringern Grad zu, und wenn wir ihn auch dann nicht mehr hören würden, so hindert dies doch nicht, ihn als möglich vorauszusetzen. Ein deutlicher Beweis, daß das Gesetz nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt.

*) Eine Größe heißt intensiv, wenn sie nicht durch die Vorstellung ihrer Theile erst möglich wird, sondern wenn sie nur als Einheit wahrgenommen, die Vielheit in ihr also nur dadurch erkannt werden kann, daß ein Zu- und Abnehmen bei ihr statt findet. Z. B. die grüne Farbe hat eine intensive Größe, sie wird als Einheit wahrgenommen und die Vielheit in ihr wird nur dadurch erkannt, daß sie stärker oder schwächer werden kann, d. h. daß sie einen Grad hat.

Dritte Frage: Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen der Zeitordnung nach, damit diese Erkenntnisse werden?

Die Gesetze der Erkenntnisse sinnlicher Gegenstände, der Quantität und Qualität nach, betreffen nur die einzelnen Anschauungen an sich und bilden aus ihnen einen Gegenstand der Erscheinung (objectum phaenomenon), bei der Relation hingegen werden mehrere Anschauungen im Verhältniß gegen einander betrachtet. Nun kommen alle unsere sinnlichen Wahrnehmungen in der Zeit zufälligerweise zu einander; wenn daher Erkenntniß der sinnlichen Gegenstände oder Erfahrung *) statt finden soll, so muß diese Verbindung als objektiv betrachtet werden, d. h. sie muß nicht zufällig, sondern nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen geschehen.

Wenn ich wahrnehme, daß die Sonne scheint, und daß ein Stein warm wird, so ist dies noch keine Erfahrung, die Verbindung zwischen beiden Wahrnehmungen ist blos zufällig, wie z. B. die beiden Wahrnehmungen, der

*) Man braucht den Ausdruck Erfahrung in verschiedener Bedeutung. Einmal versteht man darunter sinnliche Wahrnehmungen, in so fern sie auf Empfindung beruhen. Man setzt also der Erfahrung in diesem Verstande, die Vorstellungen, die im Gemüth selbst gegründet sind, (die Vorstellungen a priori) entgegen. So sagt man z. B. Raum und Zeit haben ihren Ursprung nicht aus der Erfahrung d. h. sie werden uns nicht durch Empfindung gegeben. Nimmt man den Ausdruck Erfahrung in diesem Sinne, so kann man sie auch den Thieren nicht absprechen. Zweitens versteht man unter Erfahrung die Erkenntniß sinnlicher Gegenstände. Zur Erkenntniß aber gehört die Beziehung meiner Vorstellung auf einen Gegenstand, wodurch also meine Vorstellung für allgemeingültig (objektiv nicht blos für subjektivgültig) erklärt wird. Hier steht also Erfahrung als sinnliche Erkenntniß der bloßen sinnlichen Wahrnehmung entgegen. — Zur Erkenntniß gehört, wie gezeigt worden, Verstand; spricht man diesen nun den Thieren ab, so kann man ihnen auch keine Erfahrung in der zweiten Bedeutung zugestehen.

Stock ſteht im Winkel, und es regnet, blos zufällig verbunden ſind; ſage ich, aber, die Sonne iſt die Urſach der Wärme des Steins, ſo iſt Erfahrung vorhanden, denn beide ſind nothwendig verbunden, d. h. wenn das Scheinen der Sonne geſetzt wird, ſo folgt nach einer nothwendigen Regel (Geſetz) das Warmwerden des Steins.

Das Geſetz für die ſinnlichen Erkenntniſſe der Zeitordnung (Relation) nach, heißt: Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Beſondere Geſetze der Zeitordnung nach.

Die Zeit iſt die Form der Verknüpfung unſerer Wahrnehmungen. Wir unterſcheiden in derſelben nun dreierlei: die Zeit ſelbſt, das Aufeinanderfolgen, und das Zugleichſeyn in derſelben. Die Zeit ſelbſt iſt beharrlich, ſie wechſelt nicht, obgleich aller Wechſel und alles Zugleichſeyn in ihr ſich findet: denn geſetzt ſie wechſelte ſelbſt, ſo würde eine neue Zeit vorausgeſetzt werden müſſen, in der der Wechſel ſich fände. Es giebt alſo dreierlei Beſtimmungen der Zeitordnung; die Beharrlichkeit, das Aufeinanderfolgen und das Zugleichſeyn, und da das was von der Form der Anſchauungen gilt, auch von den Anſchauungen ſelbſt gelten muß, weil wir die Zeit nicht an ſich, ſondern nur an den Anſchauungen wahrnehmen können, ſo werden wir auch dieſe obengenannten Merkmale der Zeit, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn den Anſchauungen beilegen müſſen. Damit aber das Verhältniß der Wahrnehmungen und ihre Verknüpfung in der Zeit nach den drei Merkmalen, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn, objektiv betrachtet werde, damit ſie Erkenntniß, und weil es hier Verknüpfung von Wahrnehmungen betrifft, Erfahrung werde; ſo müſſen wir dieſe drei Merkmale durch eine nothwendige Regel den Erſcheinungen, als Objekten der Anſchauung, beilegen; denn,

wie oben gezeigt worden, ist Erfahrung nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Wir wollen also jetzt diese Gesetze, wodurch die Verknüpfung der Wahrnehmungen nothwendig wird oder Erfahrung zu Stande kömmt, nach den drei Merkmalen, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn, aufsuchen.

1. Beharrlichkeit.

Die Beharrlichkeit ist ein Merkmal an sich; ohne Beharrlichkeit würde gar kein Zugleichseyn, keine Folge, die wir doch wirklich unterscheiden, unterschieden werden können, sondern es würde alles Folge seyn. Die Zeit selbst als Subjekt wechselt nicht, obgleich aller Wechsel in ihr geschieht. Das Beharrliche aber, welches ein Merkmal der Zeit ist, müssen wir den Wahrnehmungen beilegen, denn die Zeit und ihre Merkmale können nicht an sich selbst, weil sie blos die Form der Wahrnehmungen ist, sondern nur an den Wahrnehmungen, woran sie sich findet, wahrgenommen werden; und damit dies Merkmal der Beharrlichkeit, nicht subjektiv, sondern objektiv vorgestellt werde, müssen wir es den Objekten der Anschauung, den Erscheinungen, beilegen. In allen Erscheinungen muß also etwas Beharrliches sich finden, wodurch erst der Wechsel an denselben erkannt werden kann. Dieses Beharrliche nennen wir Substanz, man kann also diesen Satz auch so ausdrücken: In allen Erscheinungen beharret die Substanz. Das Beharrliche ist nun dasjenige, woran der Wechsel sich findet, es ist das Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, und das Wandelbare ist nichts als die Bestimmung seines Daseyns, so wie die Zeit selbst dasjenige ist, worin und wodurch der Wechsel wahrgenommen wird.

Alles, was wir an den Erscheinungen wahrnehmen, nehmen wir in der Zeit wahr, es ist also wechselnd, das Beharrliche kann von uns nicht wahrgenommen werden, wir erkennen folglich von den Erscheinungen nicht die Substanz,

sondern blos die Accidenzen, aber wir sind demungeachtet genöthigt, den Erscheinungen Substanz beizulegen, weil ohne dies kein objektiver Wechsel und Zugleichseyn (keine Erkenntniß von Wechsel und Zugleichseyn) möglich wäre. Da die Substanz beharrlich ist, im Daseyn also nicht wechselt, so kann ihr Quantum auch weder vermehrt noch vermindert werden, und die Veränderungen (Wechsel) die wir an den Erscheinungen wahrnehmen, betreffen nicht die Substanz derselben, sondern nur die Art und Weise wie diese existirt, d. h. sie gehören zu den Bestimmungen derselben.

Bei ganz geringer Aufmerksamkeit sieht man schon ein, daß der Satz: *Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*, nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungen seyn kann, weil wir das Beharrliche nicht wahrnehmen können. Aber, auf der andern Seite gebrauchen wir doch diesen Satz als Grundsatz der Erfahrung, und legen ihn der Physik, als Wissenschaft der Erklärung der Erscheinungen in der Natur, zum Grunde. Wenn der Chemiker das Quecksilber oxidirt, und das Gewicht desselben in diesem Zustande größer als im metallischen findet, darauf aber durchs Feuer den metallischen Zustand wiederherstellt, das sich entbindende Sauerstoffgas sammelt und wägt, und zeigt, daß das Gewicht desselben dem Ueberschusse gleich ist, den das oxidirte Quecksilber *) mehr wiegt als das metallische, und daraus schließt, daß der Grundstoff des Sauerstoffgases dasselbe ist, was den Quecksilberoxid hervorbrachte, so stützt er sich auf den von uns aufgestellten Satz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bei genauerer Untersuchung stößt man doch noch auf eine Schwierigkeit. Um einem Begriff seine Realität zu sichern, muß man ihn in der Anschauung darlegen, denn dadurch wissen wir allein, daß ihm ein Gegenstand cor-

*) Hydrargyrum oxydatum rubrum.

respondirt. Nun zwingt uns freilich die Möglichkeit der Erfahrungserkenntniß, den empirischen Wahrnehmungen ein Beharrliches als Substratum unterzulegen, allein da wir immer nur Prädikate der Dinge erkennen, so scheint es, als wenn wir diesem Begriffe der Substanz nicht durch eine Anschauung seine Realität sichern könnten. Allein unter den Prädikaten der empirischen Anschauung im Raume findet sich ein Beharrliches, nämlich das der Undurchdringlichkeit, welches wir aller Materie (d. h. demjenigen was den Raum erfüllt) beilegen; doch ist die Erkenntniß dieses Merkmals nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungen, denn die kann kein allgemeines und nothwendiges Merkmal geben.

2. Folge.

Bei unsern Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, unterscheiden wir zweierlei: Folge und Zugleichseyn. Eigentlich sind alle unsere Wahrnehmungen successive (auf einander folgend), weil die Theile der Zeit, welche als Form allen unsern Wahrnehmungen zukömmt, alle auf einander folgen. Es entsteht also zuvörderst die Frage, worauf gründet sich der Unterschied zwischen aufeinanderfolgenden und zugleichseyenden Wahrnehmungen, da sie doch alle auf einander folgend von uns aufgefaßt (apprehendirt) werden? — Ich sehe ein Schiff den Strom hinabtreiben, hier folgt auf der Wahrnehmung des Schiffs oberhalb dem Laufe des Flusses, die Wahrnehmung desselben unterhalb dem Laufe des Flusses, und ich kann diese Ordnung nicht willkührlich umändern, und das Schiff erst unterhalb und dann oberhalb wahrnehmen. — Ich betrachte einen Raum und steige von der Wahrnehmung seines Gipfels bis zur Wahrnehmung seiner Wurzel herab, so daß Gipfel, Stamm und Wurzel auf einander folgen, ich kann aber auch eben so gut diese Ordnung der Wahrnehmung umkehren und von der Wurzel bis zum Gipfel aufsteigen. Im ersten Fall, bei den Wahrnehmungen des Schiffs, ist die Ordnung bestimmt, im zwei-

ten Fall, beim Baume, willkührlich. Die ersten Wahrnehmungen sind also aufeinander folgend, die zweiten zugleich. Dieses Aufeinanderfolgen und dieses Zugleichseyn der Wahrnehmungen muß, wenn es Erkenntniß werden soll, als in den Erscheinungen (in den Objekten der Anschauungen) gegründet, vorgestellt werden; dies ist nur möglich, in so fern beides einem Gesetze unterworfen ist, und diese Gesetze wollen wir jetzt aufstellen. Wir machen mit dem der Folge den Anfang.

Sollen Erscheinungen aufeinander folgen, so können dies nicht Substanzen, (denn diese sind beharrlich), sondern es müssen Accidenzen seyn. Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, heißt also, ich nehme wahr, daß ein Zustand der Dinge ist, der vorher nicht war. Soll nun dieses Folgen objektiv seyn, welches zur Erkenntniß (Erfahrung) nothwendig ist, so muß die Ordnung bestimmt und nicht willkührlich seyn. Dies Folgen aber ist in der Zeit als Form unserer Wahrnehmungen gegründet, und die bestimmte Ordnung in der Zeit hängt davon ab, daß der vorhergehende Augenblick den nächstfolgenden bestimmt, und nicht umgekehrt von dem nächstfolgenden bestimmt wird. Soll nun diese Folge objektiv werden, damit Erfahrung möglich werde, so muß der vorhergehende Zustand der Erscheinung den nächstfolgenden bestimmen. Der Zustand der Erscheinung aber, der einen andern als nothwendig folgend bestimmt, wird die Ursach des letztern, so wie der letzte die Wirkung des erstern genannt. Hieraus ergiebt sich also das Gesetz:

Alle Veränderungen und Erscheinungen geschehen nach dem Gesetz der Ursach und Wirkung,

ohne welches das Folgen der Wahrnehmungen nicht objektiv wird, d. h. keine Erfahrung davon möglich ist.

Hierbei ist nun nur noch zu bemerken, daß man darthun muß, daß einer jeden Veränderung der Erscheinung ein anderer Zustand vorausgehen muß; dies ist aber leicht zu

zeigen, denn, Veränderung iſt das Entſtehen eines Zuſtandes, der vorher nicht war, da die Zeit nun unendlich iſt, ſo geht der Wahrnehmung dieſes entſtandenen Zuſtandes eine Zeit vorher. Soll ich wahrnehmen, daß der Zuſtand entſtanden iſt, ſo muß ich die Zeit, wo er nicht war, mit der wo er iſt vergleichen. Die leere Zeit aber iſt kein Gegenſtand möglicher Wahrnehmung, alſo muß ſie erfüllt ſeyn, es geht alſo jedem entſtandenen Zuſtand ein anderer von ihm verſchiedener Zuſtand vorher; und dieſe beide müſſen nun, wenn die Folge derſelben objektiv ſeyn ſoll, durch das oben genannte Geſetz verknüpft werden.

3. Zugleichſeyn.

Dinge, die zugleich ſind, exiſtiren in einer und derſelben Zeit. Da die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden kann, ſo entſteht die Frage: woran erkennt man, daß Dinge zugleich ſind? Ihre Wahrnehmungen müſſen jederzeit auf einanderfolgen, und wenn man die eine Wahrnehmung hat, kann man die andere nicht haben; allein wenn man die Ordnung der Wahrnehmungen willkührlich ändern kann, ſo müſſen die Dinge zugleich ſeyn: denn außer dem Zugleichſeyn (zu einer Zeit ſeyn) giebt es nur noch das Aufeinanderfolgen (zu verſchiedenen Zeiten ſeyn), folgen aber die Dinge aufeinander, ſo kann man die Ordnung der Wahrnehmungen nicht willkührlich ändern, denn die vorhergehende (vergangene) Zeit kann man nicht zur folgenden machen, weil die vergangene Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung mehr iſt. Das Zugleichſeyn kann aber nur bei Gegenſtänden des äußern Sinnes ſich finden, denn die Wahrnehmungen des innern Sinnes, die blos in der Form der Zeit ſind, können kein Zugleichſeyn des Mannigfaltigen enthalten, weil die Theile der Zeit nicht nebeneinander, ſondern nur aufeinander folgend ſind.

Soll aber das Zugleichſeyn der Wahrnehmungen im Raume Erfahrungserkenntniß werden, ſo muß in den Ge-

genständen der sinnlichen Wahrnehmungen (den Erscheinungen) dies Zugleichseyn gegründet seyn. Ein Gegenstand bestimmt die Folge des andern, wenn er die Ursache desselben ist (siehe das vorhergehende Gesetz der Causalität); da nun beim Zugleichseyn, die Gegenstände sich wechselseitig ihre Folge bestimmen, so muß die eine Erscheinung als Ursache von der andern, und umgekehrt wiederum als Wirkung derselben betrachtet werden; d. h. sie müssen in Wechselwirkung, in Gemeinschaft stehen. Das was in jedem Gegenstande Wirkung ist, kann nicht die Substanz selbst seyn, denn die entsteht und vergeht nicht, (sie ist beharrlich), sondern es kann blos eine Bestimmung derselben, Accidenz, seyn. Die Ursachen dieser wechselseitigen Wirkungen sind offenbar in den Substanzen selbst gegründet, denn sie sind Prädikate, die sich auf die Substanz als Subjekt beziehen. Damit daher das Zugleichseyn der Wahrnehmungen objektivgültig, d. h. Erkenntniß werde, muß folgendes Gesetz gelten: Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden, stehen in durchgängiger Wechselwirkung.

Anmerkung zu den Gesetzen der Relation oder der Zeitordnung nach.

Alle diese drei genannten Gesetze der Substantialität, Causalität und der Wechselwirkung, (Commercium) sind die nothwendigen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt, und bestimmen das Daseyn der Dinge, in so fern wir Erkenntnisse von ihnen haben sollen. Versteht man nun unter Natur den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach, nach Gesetzen (nothwendigen Regeln), so sieht man leicht ein, daß diese drei oben aufgestellten Gesetze Naturgesetze sind, weil sie den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach bestimmen. Sie sind aber die obersten Gesetze, weil ohne sie gar keine Erfahrung überhaupt möglich ist; alle die andern besondern Naturgesetze,

die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiren, daß z. B. elastische Körper unter demselben Winkel abprallen, unter dem sie auffallen, setzen die Möglichkeit einer Erfahrung schon voraus. —

Beträfen unsere Erfahrungserkenntnisse die Dinge an sich, so wäre nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Verstand vor aller Erfahrung die Gesetze des Daseyns dieser Dinge an sich, die doch von ihm ganz unabhängig sind, bestimmen könnte; allein nach unserer Theorie ist diese Schwierigkeit leicht gehoben, da wir die Dinge nur erkennen, wir sie in den Formen des Verstandes denken; es wird sich also allerdings über die Wahrnehmungen selbst a priori etwas festsetzen lassen weil sie Merkmale (die Formen des Denkens und Anschauens) an sich tragen müssen, die im Gemüth selbst gegründet sind.

Modalität oder Zeitinbegriff.

Vierte Frage: Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen dem Zeitinbegriff nach, damit sie Erkenntnisse werden?

Wenn wir Gesetze für die Modalität eines Gegenstandes angeben wollen, so betrifft dies keine Bestimmung, die wir ihm selbst beilegen, sondern blos die Bestimmung des Verhältnisses desselben zum Erkenntnißvermögen. Es wird keine Bestimmung des Gegenstandes selbst verändert, wenn wir ihn uns als möglich oder als wirklich oder als nothwendig vorstellen, sondern er bekömmt in jedem einzelnen Falle blos ein anderes Verhältniß zum Erkenntnißvermögen. Denn gesetzt z. B: eine mögliche Rose hätte andere Bestimmungen als eine wirkliche, so würde, wenn ich erst die Rose als möglich gesetzt hätte, und sie nun als wirklich setzte, nicht die vorige mögliche, sondern eine andere Rose wirklich seyn. Wenn die Vorstellung des Gegenstandes schon ganz vollständig ist, kann ich noch fragen, ob der Gegenstand möglich, oder wirklich, oder nothwendig ist; und wenn dies bestimmt wird, so erhält dadurch die Vorstellung des

Gegenstandes kein Merkmal mehr, sondern es wird blos dadurch ausgemacht, durch welches von unsern Erkenntnißvermögen die Vorstellung gegeben wird, ob sie blos gedacht, oder auch angeschaut wird. — Wir werden also hier keine Bestimmungen der Wahrnehmungen durch die Merkmale der Modalität, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit erhalten, sondern nur diese Verhältnißmerkmale selbst für die Erfahrung näher bestimmen. —

Möglichkeit.

Ein Gegenstand der Erfahrung ist *möglich*, wenn man ihm ein Seyn zu irgend einer Zeit, also in einem unbestimmten Zeittheile anweist.

Man muß *logische* und *reale* Möglichkeit wohl unterscheiden. Die Erstere, die man auch Denkbarkeit nennen könnte, wird einer Vorstellung beigelegt, in sofern sie mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmt, denselben nicht widerspricht. Reale Möglichkeit ist Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Seyns. So ist z. B. ein Viereck, mit vier gleichen Seiten ein logisch möglicher Begriff, denn die Merkmale Viereck und vier gleiche Seiten lassen sich zusammen in eine Einheit des Begriffs verbinden. Ein viereckiger Zirkel ist logisch unmöglich, denn die Merkmale viereckig und Zirkel lassen sich nicht in ein Bewußtseyn vereinigen, weil das eine Negation des andern enthält. —

Da nun zu einer jeden Erkenntniß ein Begriff gehört, wie wir dies oben gezeigt haben, so kann für uns kein Gegenstand real möglich seyn, der logisch unmöglich d. h. der nicht denkbar ist, die logische Möglichkeit ist also für uns die nothwendige Bedingung der realen; denn bei der Frage nach der realen Möglichkeit soll bestimmt werden, ob unsere Vorstellung auch einen correspondirenden Gegenstand habe, ist nun die Vorstellung an sich selbst nicht möglich, so sieht man leicht ein, daß die ganze Frage über die reale Möglichkeit wegfällt.

Aber die Denkbarkeit (logische Möglichkeit) reicht allein noch nicht hin, um die reale Möglichkeit zu sichern, denn wenn gleich der Begriff eines Gegenstandes möglich ist, so ist er selbst deshalb noch nicht möglich; die Gesetze des Denkens erschöpfen nicht auch zugleich die Gesetze des Seyns. — Die Gesetze des Seyns sind aber von doppelter Art, entweder betreffen sie die Dinge an sich, oder die Erscheinungen, die wir von ihnen haben. — Die reale Möglichkeit zerfällt ferner in zwei Theile, in die innere und äußere. Zur innern Möglichkeit gehört, daß die Eigenschaften, die dem Gegenstande beigelegt werden, wirklich zusammen existiren können (das bloße zusammengedacht werden können, ist nicht hinreichend); zur äußern Möglichkeit hingegen, daß die Existenz des Gegenstandes nicht der Existenz der wirklich vorhandenen Dinge widerstreite. Da die Dinge an sich und also auch die Gesetze ihres Seyns uns völlig unbekannt sind, so können wir auch nichts über die reale Möglichkeit derselben, weder über die innere, noch über die äußere bestimmen. Der Begriff des allerrealsten Wesens (des Wesens, das alle Realitäten in sich vereinigt) ist zwar logisch möglich, gedenkbar, ob es aber real möglich sey, wissen wir nicht, denn wir können weder ausmachen, ob alle Realitäten nebeneinander bestehen können und die eine die andere nicht ausschließt, noch können wir erkennen, ob unter den Dingen an sich sich nicht eins finden sollte, deren Existenz die Existenz des allerrealsten Wesens unmöglich macht. Wir können daher, wenn wir von realer Möglichkeit sprechen wollen, nur von der Möglichkeit eines Gegenstandes der Sinnenwelt als Erscheinung reden. Daß bei der realen Möglichkeit einer Erscheinung die logische Möglichkeit (Denkbarkeit) nothwendig vorausgesetzt werden muß, ist schon oben erinnert worden. Bei der realen Möglichkeit der Erscheinungen sind also noch zwei Fragen zu beantworten übrig: ist die Erscheinung real innerlich und äußerlich möglich? d. h. können die Merkmale, die ihr beigelegt

werden, wirklich in einem Gegenstande vereinigt existiren? und sodann: schließt die Reihe der existirenden Erscheinungen die gedachte Erscheinung nicht aus? Beide Stücke sind zur realen Möglichkeit nothwendig erforderlich und keins derselben kann aufgegeben werden. Nun sieht man aber auch leicht ein, wie schwer die Untersuchung über reale Möglichkeit ist, vorzüglich was die zweite Frage nach der äußern Möglichkeit betrifft, weil zu ihrer Beantwortung erfordert wird, daß man alle existirenden Gegenstände der Erscheinungen kenne, welches wegen der unendlichen Anzahl derselben unmöglich ist. Es bleiben uns daher nur zwei Kennzeichen der realen Möglichkeit als Erscheinung übrig:

1. Wenn der Gegenstand **wirklich** ist, d. h. wenn er uns durch eine wirkliche Anschauung gegeben wird, denn sodann wissen wir, daß die ihm beigelegten Eigenschaften in einem Gegenstande beisammen existiren können, und auch daß das Daseyn derselben nicht den andern vorhandenen Erscheinungen widerspricht.

2. Wenn seine Vorstellung zu den nothwendigen Bedingungen unserer Erfahrung überhaupt gehört, z. B. die Vorstellungen Raum, Zeit, Ursach u. s. w.; denn da beruht auf der realen Möglichkeit der Vorstellung die Möglichkeit der Erfahrung selbst.

Realunmöglich ist also eine Vorstellung eines Gegenstandes der Sinnenwelt.

1. wenn sie einer wirklichen Erfahrung widerspricht, Cajus kann kein Neger seyn, weil er kupferfarben ist.
2. wenn sie den Bedingungen der Erfahrung überhaupt widerstreitet; z. B. ein Thier, was nicht im Raume ist, eine Veränderung ohne Ursach in der Sinnenwelt u. s. w.

Uebrigens werden meine Leser leicht einsehen, daß ein Gegenstand als Gegenstand der Erfahrung unmöglich seyn kann, der doch als Ding an sich real möglich ist; aber darüber läßt sich nichts sagen, weil wir die Dinge an sich nicht kennen. Kann ein Gegenstand nur als Erscheinung gedacht werden, z. B. ein Dreieck, so wird er,

wenn er als Erscheinung real unmöglich ist, auch überhaupt real unmöglich seyn: z. B. ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln.

Was die Wirklichkeit eines Gegenstandes betrifft, so können wir nur ein Kennzeichen derselben für Gegenstände der Erfahrung angeben; denn ob wir gleich das Daseyn der Dinge an sich als innerer objektiver Gründe der Erscheinungen nach Verstandesgesetzen zugestehen müssen, so können wir doch von diesen Dingen nichts positives aussagen, wir wissen wohl daß etwas existirt, aber nicht was existirt. Ein Gegenstand der Erfahrung ist wirklich:

1. wenn wir von ihm eine empirische d. h. eine solche Anschauung haben, die auf Empfindung gegründet ist. So weiß ich, daß der Mond existirt, weil ich vermittelst meines Auges Empfindung von ihm erhalte, die der Grund einer Wahrnehmung desselben wird.
2. wenn er mit einer empirischen Anschauung nach einem nothwendigen Gesetze der Erfahrung zusammenhängt.

Das Daseyn der Gegenstände der Erfahrung wird also durch Empfindung erkannt, Empfindung ist das was die Zeit erfüllt, Wirklichkeit ist also das Seyn zu einer bestimmten Zeit.

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes schließt die Wirklichkeit (Existenz) in sich. Da wir aber die Existenz bestimmter Gegenstände überhaupt nicht erkennen können, sondern dies blos im Felde der Erscheinungen angeht, so werden wir auch nur von der Nothwendigkeit der Erfahrungsgegenstände etwas festsetzen können. Nun ist aber die Existenz eines Gegenstandes der Erfahrung nicht schlechthin a priori, sondern nur durch sinnliche Wahrnehmung zu erkennen. Die sinnliche Wahrnehmung ist also für uns die Bedingung der Existenz eines Gegenstandes. Es kann aber die sinnliche Wahrnehmung zwar die Existenz aber nicht die nothwendige Existenz darthun; alles was nothwendig seyn soll, muß sich

a priori nach einer Regel erkennen lassen. Hieraus ergiebt sich nun folgendes:

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung ist nicht unbedingt, sondern bedingt, sie hängt von der Erkenntniß eines Gegenstandes der Erfahrung, d. h. von einer sinnlichen Wahrnehmung ab.

Die Existenz des Gegenstandes der Erfahrung, welche ich als nothwendig erkennen soll, muß mir nicht durch die sinnliche Wahrnehmung allein gegeben werden, denn diese giebt keine Nothwendigkeit, sondern ich muß das Daseyn derselben durch eine Regel erkennen, wodurch sie mit einer andern sinnlichen Wahrnehmung als nothwendig verbunden wird. Zur Erkenntniß der Nothwendigkeit, eines Gegenstandes der Erfahrung wird also erfordert, daß wir eine sinnliche Wahrnehmung haben, mit der wir nach einer Regel die nothwendige Existenz dieses Gegenstandes verbinden. Die erste sinnliche Wahrnehmung ist alsdann die Bedingung der Existenz des Gegenstandes. Nun ist das Gesetz der Causalität das einzige, was uns mit der Ursache eine bestimmte Erscheinung als Wirkung verbinden läßt. Daher werden wir einem Gegenstande der Erfahrung nur in so fern eine nothwendige Existenz beilegen können, als wir eine sinnliche Wahrnehmung von einem Gegenstande haben, auf den er als Wirkung nothwendig folgen muß. Sobald wir das Abschießen einer Kanone sehen, wissen wir, daß ein Knall gehört werden muß.

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung wird also durch die Vernunft erkannt, indem diese durch die Unterordnung einer empirischen Anschauung unter das Gesetz der Causalität, die nothwendige Existenz dieses Gegenstandes schließt. —

Da, wie aus dem Obigen genugsam erhellt, die Nothwendigkeit eines Erfahrungsgegenstandes nur bedingt ist, so ergiebt sich, daß das Schema der Categorie Nothwendigkeit (Seyn zu aller Zeit), nicht das Seyn durch

die ganze unendliche Zeit (Beharrlichkeit) andeuten soll, sondern daß man dadurch blos sagen will, wenn man eine Erscheinung setzt, so muß man die andere als darauf folgend setzen, und diese Verbindung findet zu aller Zeit (jederzeit) statt.

Die von uns im Vorhergehenden aufgestellten Gesetze der Erfahrung, sind Grundgesetze, sie können also nicht bewiesen, d. h. sie können nicht aus andern objektiven Sätzen abgeleitet werden, denn sonst würden sie nicht die obersten und höchsten Gesetze seyn. — Doch muß ihre Rechtmäßigkeit dargethan werden, und dies geschieht dadurch, daß wir zeigen, nur in so fern sie Gültigkeit haben, ist Erfahrung überhaupt möglich. Die Möglichkeit der Erfahrung aber gründet sich auf die Identität des Selbstbewußtseyns Ich, welche nur dadurch möglich ist, daß der Verstand das Mannigfaltige der empirischen Anschauungen nach seinen Gesetzen zur Einheit der Erkenntniß verbindet. Diese Gesetze des Verstandes sind Naturgesetze, denn durch sie werden die sinnlichen Wahrnehmungen erst zur Natur verbunden; aber ob sie gleich im Gebiete der Erfahrung unwidersprechlich gelten, so haben sie doch über dieselbe hinaus keine Gültigkeit, weil für uns kein anderes objektives Mannigfaltiges vorhanden ist, das durch sie zur Einheit der Erkenntniß verbunden werden kann.

Resultat unserer Untersuchung über unsere Erfahrungserkenntnisse.

Wir erkennen die Gegenstände der Erfahrung nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von uns angeschaut, und unter den Bedingungen

unſeres Verſtandes (den Categorien) von uns gedacht werden. So können wir freilich Geſetze feſt ſtellen, denen die Gegenſtände der Erfahrung unterworfen ſeyn müſſen, und die auf der Art und Weiſe wie wir denken und anſchauen, gegründet ſind; aber der Gebrauch dieſer allgemeinen Sätze muß auch blos auf Gegenſtände der Erfahrung (auf Erſcheinungen im Raum und in der Zeit) eingeſchränkt werden.

Ueber Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände.

Alle Erkenntniß der Gegenstände der Erfahrung beruhet auf Wahrnehmungen durch unsere Sinnlichkeit; wir können die Gegenstände derselben sinnliche Gegenstände nennen. Ihnen entgegengesetzt sind die außersinnlichen oder übersinnlichen Gegenstände, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, wohin z. B. die Gottheit gehört. Die Frage, was kann ich von Gegenständen der Erfahrung wissen, ist im Vorhergehenden beantwortet worden, es bleibt also blos noch übrig, zu bestimmen, was man von übersinnlichen Gegenständen wissen könne, um den ersten Haupttheil unserer Untersuchungen, was kann ich überhaupt wissen? vollständig abgehandelt zu haben.

Die Frage, in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung für mich erkennbar? ist freilich für den Philosophen sehr interessant, allein sie führt doch bei weitem das allgemeine Interesse nicht bei sich, was mit der Frage von der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände verbunden ist. Die Vorstellungen von der Gottheit, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Streitigkeiten über Freiheit des Willens, haben ein Interesse für jedermann, und jeder nur etwas gebildete Mensch hegt über diese übersinnlichen Gegenstände seine Meinung, wenn er an Beantwortung der Frage: in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung erkennbar? vielleicht nicht einmal denkt. Selbst bei den rohesten Nationen finden wir Meinungen über Gottheit, Leben nach dem Tode, praktische Vorschriften zur Bestimmung des Willens. Ja ich würde mit meinen Lesern die Beantwortung der ersten Frage gar nicht so streng gesucht haben, wenn ich mir nicht dabei zugleich eine Menge Stoff zur Beantwortung der letztern verschafft hätte. Sollen wir Erkenntniß von übersinn-

lichen Gegenständen erlangen können, so muß eins unserer Erkenntnißvermögen uns dieselbe verschaffen. Wir wollen also unsere Erkenntnißvermögen betrachten, um zu sehen, welches uns diesen Dienst leistet.

Was den Sinn, so wohl den äußern als innern betrifft, so sehen wir leicht ein, daß er uns keine Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände verschaffen kann, denn grade alles das, was er liefert, gehört nothwendig zu den Wahrnehmungen der Erfahrung. Die reproduktive Einbildungskraft bringt blos die durch den Sinn gehabten Wahrnehmungen ins Bewußtseyn zurück, und geht also auch nicht über die Sinnenwelt hinaus. Die produktive Einbildungskraft kann freilich Vorstellungen zusammen setzen, die in keiner Erfahrung angetroffen werden, allein sie hilft uns auch nicht zur Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände, denn einmal ist sie an die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit gebunden, ferner muß sie den Stoff zu ihren Zusammensetzungen aus den Wahrnehmungen des Sinns entlehnen, und endlich, wenn die Vorstellung, die sie liefert, keinen Gegenstand in der Erfahrung aufzuweisen hat, auf den sie sich zur Erkenntniß bezieht, so ist überall für sie kein Gegenstand anzutreffen, und also durch sie keine Erkenntniß möglich.

Wir sehen daher wohl, daß wir uns nicht an das Vermögen unserer Anschauungen (an die Sinnlichkeit) halten müssen, wenn wir nach Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände fragen, es muß folglich, wenn eine solche Erkenntniß überhaupt statt finden soll, uns dieselbe durch unsern Verstand gegeben werden.

Der Verstand kann nun auf eine doppelte Art Vorstellungen geben, entweder er bildet sie aus den Wahrnehmungen der Sinne, oder er bringt sie aus sich selbst hervor. Die erstere Art gehört, wie man leicht einsieht, hier nicht her, und es bleibt also blos die Frage übrig, ob denen die Begriffe und Sätze, die im Verstande selbst (in der Art und Weise, wie er seine Funktionen verrichtet) ihren Ursprung haben, nicht zur Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände? Diese im Ver-

ſtande gegründeten Vorſtellungen und Sätze haben wir im Vorhergehenden dargelegt, es ſind die Categorien und die auf ſie beruhenden Geſetze, die Reflexionsbegriffe und die Ideen; laßt uns jetzt ſehen, welche von dieſen Vorſtellungen uns Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände verſchafft.

Raum und Zeit ſind Vorſtellungen, die in der Art und Weiſe, wie wir anſchauen, gegründet ſind, aber eben deshalb erſtreckt ſich das Gebiet ihrer Anwendbarkeit auch blos auf Gegenſtände der Sinnenwelt, und ſie ſind auf überſinnliche Gegenſtände gar nicht anwendbar. Das Gebiet der Categorien hat freilich weitere Gränzen, denn in ſo fern Mannigfaltiges von unſerm Verſtande zur Einheit eines Gegenſtandes verbunden werden ſoll, in ſo fern leiden ſie ihre Anwendung; ſie würden, wenn wir auch eine andere Art der Anſchauung beſäßen, eben ſo gut zur Erkenntniß eines Gegenſtandes angewandt werden können, als ſie jetzt auf die im Raum und Zeit wahrgenommenen Gegenſtände angewandt werden, weil ſie blos Mannigfaltiges der Anſchauung fordern, das durch ſie verbunden werden kann, die beſondere Beſchaffenheit des Mannigfaltigen aber für ſie gleichgültig iſt; allein da ſie nichts anders ſind als Merkmale die einem Gegenſtande beigelegt werden müſſen, in ſo fern das Mannigfaltige der Vorſtellung deſſelben zu einer nothwendigen (objektiven) Einheit verknüpft und dadurch zur Erkenntniß erhoben wird, ſo fällt in die Augen, daß ſie nur Bedeutung erhalten, in ſo fern uns durch ein Objekt Mannigfaltiges gegeben wird, das der Verſtand durch ſie zur objektiven Einheit verbindet. Nun aber liefert der Verſtand ſelbſt ein ſolches Mannigfaltige der Vorſtellung eines Gegenſtandes nicht, er ſchaut keine Gegenſtände an, ſondern er hat blos das Geſchäft, das gegebene Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, und ob gleich alſo die Categorien zur Verbindung eines jeden Mannigfaltigen gebraucht werden können, ſo haben ſie doch blos für Gegenſtände der Sinne Bedeutung, weil der Weg der Wahrnehmung durch den Sinn, der für uns einzige mög-

liche Weg iſt, Mannigfaltiges der Vorſtellung eines Gegenſtandes zu bekommen. So wie Raum und Zeit Formen der ſinnlichen Wahrnehmungen ſind, ſo ſind die Categorien Formen der gedachten Gegenſtände. Ohne empiriſche Anſchauung, die auf Empfindung beruht, können Raum und Zeit nicht wahrgenommen werden, denn das was in der Anſchauung auf Empfindung beruht, iſt die Materie, an welcher die Form Raum und Zeit wahrgenommen wird; eben ſo kann ich die Formen des Verſtandes nur dadurch erkennen, daß der Verſtand gegebenes Mannigfaltige in eine Einheit des Bewußtſeyns verknüpft, das gegebene zu verknüpfende Mannigfaltige iſt die Materie. Ich kann freilich von der empiriſchen Anſchauung das was darin durch die Empfindung gegeben wird (die Materie) abſondern, und ſo bleibt mir die reine Form, Raum und Zeit übrig, allein dies iſt alsdann auch nicht die Wahrnehmung eines Gegenſtandes; ſo kann ich nun auch bei einem gedachten Gegenſtande von der Materie des Denkens abſtrahiren, und ſo erhalte ich die reinen Denkformen, die als Merkmale erkannter Gegenſtände, Categorien genannt werden, allein dann ſind ſie auch bloße Formen und geben keine Erkenntniß. Ich kann ferner, wenn ich auch einen überſinnlichen Gegenſtand denken will, ihn nur nach den Formen des Verſtandes denken und muß ihm alſo die Categorien als Merkmale beilegen, aber dadurch wird der Gegenſtand nur gedacht, nicht erkannt; zum Erkennen gehört nämlich außer dem Begriff des Gegenſtandes, noch die Anſchauung deſſelben, wodurch mein Begriff erſt Innhalt bekömmt, weil er dadurch auf einen Gegenſtand bezogen wird. Meine Leſer werden dies um ſo leichter einſehen, wenn ſie bedenken, daß unendlich viel Dinge gedacht werden können, denen in der Wirklichkeit kein Gegenſtand correſpondirt, und daß wir nur dann erſt wiſſen, ein Begriff ſei nicht leer, habe einen Gegenſtand, wenn wir eine Anſchauung haben, auf die der Begriff paßt.

Ein Beispiel wird es noch deutlicher machen, daß wir zwar übersinnliche Gegenstände durch die Categorien denken, aber aus Mangel von Anschauung nicht erkennen können. Wir sagen, die Gottheit sei der Urheber der Welt. Wir denken ihn also unter der Categorie der Ursach. Weil aber die Gottheit als übersinnliches Wesen von allen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung ausgeschlossen werden muß, so darf man auch die Vorstellung der Zeit auf sie nicht anwenden, und wir können sie also, ob sie gleich Ursach der Welt ist, nicht der Zeit nach eher als die Welt denken. Wer sieht hier nicht den Unterschied zwischen Erkennen und bloßes Denken?

Was nun die aus den Categorien hergeleiteten Sätze betrifft, so haben sie nur einen Erfahrungsgebrauch, denn der ganze Grund ihrer Gültigkeit beruht auf der Möglichkeit sinnliche Wahrnehmungen zur Erfahrung zu erheben, die durch sie nur entstehen kann: daher ist auch in allen diesen Sätzen die Form der sinnlichen Anschauung enthalten.

Die Reflexionsbegriffe dienen nur zum Vergleichen gegebener Vorstellungen, um aus ihnen Urtheile zu Stande zu bringen, sie liefern also keine Erkenntniß der Gegenstände, sondern setzen die zu vergleichenden Vorstellungen der Gegenstände schon voraus. Wenn uns also nicht auf einem andern Wege Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen gegeben werden, so können die Reflexionsbegriffe uns keine von ihnen verschaffen.

Es bleiben uns daher blos noch die Ideen übrig und wir sehen ein, daß wenn wir durch sie nicht zur gewünschten Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände gelangen, wir die Hoffnung dazu aufgeben müssen. Aber hier scheint es beim ersten Anblick, daß wir unsern Wunsch erreichen werden. Die Ideen gehen über die Erfahrung hinaus, und wenn ihnen ein Gegenstand correspondiren soll, so kann es kein Gegenstand der Sinnenwelt seyn.

Nun aber läßt sich nicht absehen, was für ein Gebrauch von diesen Ideen zu machen sei, wenn die Vernunft sie nicht zur Erkenntniß von Gegenständen gebraucht, folglich läßt sich mit ziemlicher Zuversicht erwarten, daß wir durch sie die Erfüllung unserer Wünsche finden werden; und daher haben auch die Philosophen zu allen Zeiten zu ihnen ihre Zuflucht genommen, wenn sie Erkenntnisse von übersinnlichen Gegenständen geben wollten. Wir wollen also jetzt diese Untersuchung anstellen.

Meine Leser erinnern sich aus dem Vorhergehenden, daß alle Ideen der Vernunft als Erkenntnißvermögen, sich am Ende auf die Idee des Unbedingten zurückführen lassen, die allen daraus abgeleiteten Ideen zum Grunde liegen muß.

Aus den drei Arten der Vernunftschlüsse ergeben sich wie oben S. 55. u. f. gezeigt, folgende drei Ideen: die des unbedingten Subjekts, die des unbedingten Grundes und die des unbedingten Ganzen. Wir müssen also jetzt jede dieser Ideen besonders betrachten, um zu sehen, ob sie uns zur Erkenntniß eines übersinnlichen Gegenstandes verhelfen kann.

Von der Idee des unbedingten Subjekts.

Unter unbedingtes Subjekt verstehen wir ein solches Subjekt, was nicht wieder als Prädikat eines andern gedacht werden kann. Da aber dadurch allein, daß ein Begriff in unserm Erkenntnißvermögen seinen Grund hat, derselbe noch keine Erkenntniß ist, weil man nicht weiß, ob ein Gegenstand vorhanden ist, auf den er sich beziehen kann, so muß man zeigen, daß ihm ein Gegenstand correspondire; uns werden aber nur durch Anschauungen Gegenstände gegeben, also muß man suchen ob keine Anschauung sich findet, auf die eine solche Idee bezogen werden kann. Dies werden wir daher auch mit der Idee des unbedingten Subjekts thun müssen.

Bei allen Anſchauungen des äußern Sinnes denken wir uns freilich Subſtanzen, an denen alle Accidenzen, welche wir von den Gegenſtänden ausſagen, ſich finden, die, wie Locke ſich ausdrückt, Träger der Accidenzen ſind, und nicht wieder als Accidenzen betrachtet werden können; allein eine ſolche Subſtanz kann uns in der Erfahrung nicht gegeben werden, denn alles was wir von ihr ausſagen, ſind immer Merkmale, die ein Subjekt vorausſetzen, auf welches wir ſie beziehen müſſen, ſelbſt wenn uns dieſes Subjekt unbekannt ſeyn ſollte, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit der Fall iſt. Man kann alſo die äußern Anſchauungen nicht brauchen, um die Ideen des unbedingten Subjekts zur Erkenntniß zu erheben; allein bei den Anſchauungen des innern Sinnes glaubt man dies zu erreichen. Alle Erſcheinungen des innern Sinnes (alle unſere Zuſtände) beziehen ſich am Ende auf unſer Selbſtbewußtſeyn, auf die Vorſtellung Ich, die als das beſtändige Subjekt aller innern Prädikate von mir gedacht werden muß, und ſelbſt nicht wieder als Prädikat gebraucht werden kann, ich ſage, ich bin im Zuſtande des Nachdenkens, des Schmerzes, der Angſt, der Betrübniß u. ſ. w., aber ich kann kein Subjekt auffinden, dem ich das Ich als Merkmal beilegen könnte. Es ſcheint alſo, als fände die Idee des unbedingten Subjekts an dem Gemüth, das da denkt, an unſrer Seele, den Gegenſtand, der ſie zur Erkenntniß erhebt. Die rationale Seelenlehre *) alſo könnte uns Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände verſchaffen, und wenn dies ſo wäre, ſo fänden wir vielleicht den Beweis für einen ſehr wichtigen Satz, für die Unſterblichkeit der Seele. Wenn wir hier von Erkenntniß der Seele als eines überſinnlichen Gegenſtandes reden, ſo verſtehen wir darunter nicht dieje-

*) Eine Wiſſenſchaft heißt rational, in ſo fern ſie nicht auf Erfahrung beruht, ſondern aus dem Erkenntnißvermögen ſelbſt geſchöpft iſt; ihr ſteht die empiriſche oder hiſtoriſche Wiſſenſchaft, die aus Erfahrungserkenntniß geſchöpft iſt, entgegen. So zerfällt alſo auch die Pſychologie (Seelenlehre) in die rationale und empiriſche.

nigen Vorstellungen, die uns von den Zuständen unsers Gemüths durch unsern innern Sinn gegeben werden, denn diese gehören zu den Erscheinungen der Sinnenwelt und sind an die Form der Zeit gebunden, sondern wir betrachten alsdann die Seele als Ding an sich, nicht wie sie unserm Sinn erscheint. Für diese rationale Seelenlehre, wie man sie nennt, um sie von der Erfahrungsseelenlehre zu unterscheiden, haben wir nun keine andere Erkenntnißquelle, als das reine Selbstbewußtseyn, das wir mit Ich bezeichnen. Wir unterscheiden nämlich unser Selbstbewußtseyn von dem Bewußtseyn unseres Zustandes, das letztere ist Erfahrung, gehört zu den Erscheinungen der Sinnenwelt und wird durch unsern innern Sinn gegeben; jenes erstere hingegen wird bei allen unsern Vorstellungen vorausgesetzt, ist also nicht aus Erfahrung entsprungen, weil es dieselbe erst möglich macht. Das soll nicht heißen, das Selbstbewußtseyn, das wir mit Ich bezeichnen, gehe auch der Zeit nach vor aller Erfahrung vorher, was wohl niemand behaupten wird, sondern es gehe der Möglichkeit nach vor derselben her. Bei einer jeden Vorstellung die Erkenntniß werden, d. h. auf ein Objekt bezogen werden soll, muß ich mich, der ich die Vorstellung habe, (Subjekt der Vorstellung) von dem vorgestellten Gegenstande im Bewußtseyn unterscheiden; eine Vorstellung, bei der ich mich nicht meiner, als desjenigen, der die Vorstellung hat, bewußt werden könnte, würde nicht meine Vorstellung seyn; also setzt jede Erkenntniß, der Möglichkeit nach, Selbstbewußtseyn voraus, obgleich der Zeit nach, das Selbstbewußtseyn mit dem Bewußtseyn der Vorstellung gegeben wird. Es hat hiermit eine ähnliche Bewandniß, wie mit der Vorstellung des Raums, diese wird freilich der Zeit nach mit den äußern Wahrnehmungen zugleich gegeben und niemand wird behaupten, daß jemand erst die reine Vorstellung des Raums und nachher die empirische Wahrnehmung eines Gegenstandes in demselben habe; aber der Möglichkeit nach geht der Raum vor der empirischen Wahrnehmung vorher, denn er ist im äußern Anschauungsvermö-

gen ſelbſt gegründet, welches Vermögen vorausgeſetzt werden muß, wenn man äußere Anſchauungen überhaupt haben will.

Dies reine Selbſtbewußtſeyn iſt alſo die einzige Quelle, woraus die rationale Seelenlehre ihre Erkenntniß ſchöpfen ſoll, die Vorſtellung Ich iſt die einzige Grundlage ihres ganzen Syſtems. Wie äußerſt kärglich dieſe Quelle ſeyn muß, läßt ſich ſchon zum voraus vermuthen; wir wollen jetzt ſehen, was die Metaphyſiker aus ihr geſchöpft haben.

In der rationalen Seelenlehre ſollen von der Seele als Ding an ſich Merkmale ausgeſagt werden, es können der Seele alſo keine Prädikate der Erfahrung beigelegt werden; nun haben wir aber außer den Prädikaten der Erfahrung keine anderen reinen Merkmale, als die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit und die im Verſtande gegründeten Categorien; von den erſtern kann man deshalb keinen Gebrauch machen, weil die Seele nicht als Gegenſtand der Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich betrachtet werden ſoll, folglich wird man die Categorien auf die Seele anwenden müſſen. Wir fangen mit denen der Relation an, weil der Idee eines unbedingten Subjekts die Categorie der Subſtanz, die zu den Categorien der Relation gehört, zum Grunde liegt.

Anwendung der Categorien der Relation.

Die Seele iſt eine Subſtanz.

Der Beweis für dieſen Satz wird folgendergeſtalt geführt:

Ein Gegenſtand, der blos als Subjekt gedacht werden kann, iſt Subſtanz.

Nun kann die Vorſtellung Ich blos als Subjekt gedacht werden.

Folglich iſt die Seele eine Subſtanz.

Man sieht leicht ein, daß dieser Schluß in der Form falsch ist, es finden sich in ihm, wie sich der Logiker ausdruckt, vier Terminos. Im Obersatze wird von einem Gegenstande geredet, der nur als Subjekt gedacht werden kann, im Untersatze aber ist von einer Vorstellung die Rede. Sollte der Schluß in der Form richtig seyn, so müßte der Untersatz heißen, die Seele (als Gegenstand) kann nur als Subjekt gedacht werden, aber wo ist dieser Satz bewiesen? Was von der Vorstellung Ich gilt, gilt ja noch nicht von dem dadurch bezeichneten Gegenstande. Die Vorstellung Ich muß immer freilich logisches Subjekt bleiben, kann nie Prädikat eines Urtheils werden, aber logisches Subjekt und Substanz ist himmelweit von einander verschieden. In der Anschauung ist Beharrlichkeit das Merkmal der Substanz, diese beruht aber auf der Vorstellung der Zeit, und ist also auf die Seele als Ding an sich gar nicht anwendbar. Wodurch die Substanzialität bei Dingen an sich selbst erkannt wird, wissen wir nicht, und also können wir auch nicht bestimmen, ob dieses Merkmal der Seele, als Ding an sich, zukomme oder nicht. —

Man muß nur den hier vorgetragenen Satz nicht so mißverstehen, als hätten wir behauptet, die Seele sei ein Accidenz. Unsere Meinung geht dahin, daß wir von der Seele aus der bloßen Vorstellung Ich nicht beweisen können, sie sei eine Substanz, aber freilich auch eben so wenig, sie sei ein Accidenz. — Doch gesetzt auch, die Seele sei Substanz, so folgt daraus nichts für die Beharrlichkeit derselben. Denn entweder wird der Begriff Substanz von Dingen an sich gebraucht, und so muß man alle Zeitbedingung weglassen, auf die er nur zum Behuf möglicher Erfahrung angewandt wird, und dann liegt also das Merkmal der Beharrlichkeit, welches die Vorstellung der Zeit voraussetzt, nicht in ihm. Spricht man aber von der Seele, als dem subjektiven Grunde der Erfahrung, so muß man freilich derselben in dieser Rücksicht Substanzialität und Beharrlichkeit beilegen, weil sonst keine Erfah-

rung möglich wäre, allein dieſe Beharrlichkeit beruht auf der Bedingung der Möglichkeit der vorhandenen Erfahrung, gilt alſo nur für dies Leben des Menſchen, denn mit dem Tode hört die Erfahrung auf, zu deren Möglichkeit dieſe Beharrlichkeit gefordert wurde, der Satz aber: die Seele des Menſchen, als ſubjektiver Grund ſeiner Erfahrung, muß, ſo lange er Erfahrung hat (lebt), als beharrlich gedacht werden, kann ja nicht ohne allen Grund auch auf die Zeit nach dem Tode ausgedehnt werden. Ich weiß freilich, ſo lange ich Erfahrung habe, muß die Vorſtellung Ich in mir dieſelbe bleiben, weil dies eine nothwendige Bedingung der Erfahrung iſt, dieſer Satz hilft aber nichts, er ſagt blos, ich bin mir meiner bewußt, ſo lange ich Erfahrung habe; allein dies beweiſt ja nichts für meine Exiſtenz nach dem Tode.

Anwendung der Categorien der Qualität.

Ich bin eine einfache Subſtanz. Der Beweis für dieſen Satz, iſt folgender. Die Vorſtellung Ich iſt der Singular, (eine einfache Vorſtellung) da ſie nun das denkende Subjekt in mir bezeichnet, ſo iſt das denkende Subjekt ſelbſt einfach, und da es eine Subſtanz iſt, eine einfache Subſtanz.

Gegen dieſen Beweis würden wir zuförderſt erinnern, daß in ihm das Merkmal Subſtanz vorkommt, welches der Seele als Ding an ſich beizulegen, wir, wie oben gezeigt worden, kein Recht haben. Aber auch für die Einfachheit der Seele haben die angeführten Gründe keine Beweiskraft, weil von der Beſchaffenheit des Zeichens Ich auf die Beſchaffenheit des bezeichneten Subjekts geſchloſſen worden, welches doch nicht angeht. Das Selbſtbewußtſeyn, das wir mit Ich bezeichnen, iſt keine Anſchauung, weil es keine Merkmale enthält, aber auch kein Begriff, weil ich es ſonſt

als Merkmal andern Dingen beilegen könnte, es ist nur Gefühl meines Daseyns, und das Ich ist ein bloßes Zeichen für den Gegenstand dieses Gefühls, das aber dadurch gar nicht erkannt und bestimmt, sondern als etwas unbekanntes blos bezeichnet wird. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß ich dieses Selbstbewußtseyn und auch die Vorstellung Ich, in dem Bewußtseyn nicht theilen kann, daß es einfach ist, aber daraus folgt ja nicht, daß es nicht dessenungeachtet die Wirkung mehrerer Substanzen seyn könnte. Daß mehrere Ursachen eine Wirkung hervorbringen können, welche uns als einfach erscheint, davon haben wir in der äußern Sinnenwelt mehrere Beispiele; z. B. wenn zwei Kräfte, deren Richtungslinien einen Winkel einschließen, einen Körper treiben, so durchläuft er die Diagonale des Parallelogramms, das man aus den Richtungslinien zusammensetzen kann, wenn man diesen ein Verhältniß giebt, das die Kräfte selbst unter einander haben. Das Gegentheil, daß die Seele aus Theilen bestehe, ist freilich nicht bewiesen, und der Satz, sie sei einfach, enthält keinen Widerspruch, aber beides sind ja keine Beweisgründe für die Behauptung, sie sei einfach. Wir müssen also ebenfalls unentschieden lassen, ob die Seele als Ding an sich einfach sei oder nicht.

Aus diesem Satze der Einfachheit der Seele leitet man gewöhnlich ihre Immaterialität her, weil alle Materie (Gegenstand im Raume) nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist, und dieser Beweis für die Immaterialität steht und fällt also mit jenem Beweise für die Einfachheit derselben. Wahr ist es, das Denken kann nicht aus den Gesetzen der Anschauungen im Raume hergeleitet werden, weil es kein Gegenstand der äußern Wahrnehmung ist, und es kann also eben so wenig als die andern Funktionen der Seele materialistisch erklärt werden; wer will z. B. die Gesetze der Logik, oder die Regeln, welche die Einbildungskraft beim Verbinden ih-

rer Vorſtellungen befolgt, aus den Geſetzen der Bewegung ableiten? ferner iſt die Seele als Ding an ſich ſelbſt auch deshalb keine Materie, weil dieſe nur Erſcheinung (des äußern Sinns) iſt; übrigens aber muß unausgemacht bleiben, ob die Dinge an ſich, die den Erſcheinungen im Raume (der Materie) zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig ſind, die der Erſcheinung unſers innern Sinnes (wozu auch das Denken gehört) zum Grunde liegen. Endlich leitet man aus der Einfachheit der Seele ihre Unvergänglichkeit (Incorruptibilität) und mit ihr die Unſterblichkeit, in ſo fern dieſe von der erſtern abhängen ſoll, *) her. Man ſagt nämlich: ein einfaches Ding, das keine Theile hat, kann nicht in Theile aufgelöſt werden und alſo nach und nach verſchwinden, ſondern es müßte mit einemmale vernichtet werden, dann wäre aber zwiſchen dem Augenblicke des Seyns derſelben und zwiſchen dem Augenblicke, wo ſie nicht iſt, keine Zeit vorhanden, welches unmöglich zugeſtanden werden kann, da die Zeit bis ins Unendliche theilbar iſt. Dieſer Beweis kann ſchon deshalb keine Gültigkeit haben, weil er die Einfachheit der Seele als Ding an ſich vorausſetzt, die nicht erwieſen iſt; aber ſelbſt wenn man dieſe Einfachheit zugeſteht, iſt die Unvergänglichkeit der Seele nicht dargethan, weil das Bewußtſeyn als Qualität eine intenſive Größe iſt, einen Grad hat, **) und

*) Ich brauche mit Fleiß dieſen Zuſatz, weil in dem Begriff der Unſterblichkeit mehrere Merkmale vorkommen, die nicht auf den Begriff der Unvergänglichkeit beruhen, und alſo auch durch dieſelbe nicht dargethan werden, dahin gehört z. B. Bewußtſeyn des vorhergehenden Zuſtandes. Denn wenn auch die Seele nach dem Tode fortdauerte, ſich ihres vorhergehenden Zuſtandes aber nicht bewußt wäre, ſo würde dieſe vorhergehende Exiſtenz ſo gut als nicht vorhanden anzuſehen ſeyn.

**) Daß es mehrere Grade des Bewußtſeyns giebt, wird wohl niemand leugnen, und alſo auch nicht, daß das Bewußtſeyn wachſen und abnehmen kann.

so also nach und nach abnehmen und verschwinden kann. Ehe wir einschlafen, oder kurz vor einer Ohnmacht wird unser Bewußtseyn immer schwächer und schwächer, und endlich kommen wir in einen Zustand, der in Rücksicht des Bewußtseyns für uns so gut als Nichtseyn ist, wenn unser Schlaf oder unsere Ohnmacht anders stark ist. So könnte es auch ja beim Tode und nach demselben mit uns seyn.

Anwendung der Categorien der Quantität.

Ich bin Person, *) d. h. ich bin und bleibe zu aller Zeit, bei allem Wechsel meiner Vorstellungen, immer dasselbe, ich bin Einheit, nicht Vielheit. — Daß das reine Selbstbewußtseyn (nicht das Bewußtseyn unseres Zustandes) und die darauf beruhende Vorstellung Ich, bei allen unsern Vorstellungen dieselbe bleibt, ist ausgemacht gewiß. Es wäre auch alles Denken, d. h. das Verknüpfen des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewußtseyns unmöglich, wenn dieses Ich wechselte, wie dies

*) Man braucht den Ausdruck Person in einer dreifachen Bedeutung, die man wohl unterscheiden muß, wenn nicht Verwirrung entstehen soll. Diese drei Bedeutungen sind: die logische, reale und moralische. In logischer Bedeutung versteht man unter Person das logische Subjekt der Vorstellungen, in so fern sich dasselbe seiner Einerleiheit bei allen seinen Vorstellungen bewußt ist. In diesem Verstande bin ich eine Person, weil das reine Selbstbewußtseyn Ich, immer dasselbe bleibt. In realer oder metaphysischer Bedeutung versteht man unter Person, eine Substanz die immer eine und dieselbe bleibt, und nicht wechselt; in dieser Bedeutung, wird es in der rationalen Psychologie genommen. In moralischer Bedeutung endlich ist Person, das vernünftige Wesen, was Zweck an sich selbst ist; ihm stehen die leblosen und unvernünftigen Wesen entgegen, die man mit dem allgemeinen Namen der Sachen belegt.

oben gezeigt worden; allein daraus, daß das Selbstbewußtseyn, und die dadurch gegebene Vorstellung Ich, identisch ist, immer dieselbe bleibt, folgt noch nicht, daß das ihr zum Grunde liegende Ding an sich nicht wechselte, es wäre ja möglich, daß alle diese verschiedene wechselnde Dinge ein gemeinschaftliches Merkmal hätten, wodurch nun eben die Identität des Bewußtseyns bewirkt würde. Wir wollen, um diese Behauptung anschaulicher zu machen, ein Beispiel aus der äußern Sinnenwelt geben. Wenn man mehrere elfenbeinerne Kugeln an Fäden so aufhangt, daß sie sich berühren und ihre Durchmesser in einer graden Linie liegen, und man die erste Kugel so auf die zweite fallen läßt, daß sie diese voll trifft, so geht die Bewegung der ersten Kugel durch alle andern in die letztere über, wird derselben mitgetheilt. Gesetzt nun die erste Kugel würde vernichtet, so bald sie die zweite getroffen, und alle übrigen, die letzte ausgenommen, gleichfalls, sobald die Bewegung sich durch sie fortgepflanzt hat, so würde dies auf die Bewegung der letztern keinen Einfluß haben.

Die Immaterialität, Incorruptibilität und Persönlichkeit der Seele begreift man unter dem Namen der Spiritualität; da nun diese drei Stücke nicht bewiesen werden können, so gilt dies auch von der Spiritualität, und der Satz: ich bin ein Geist, bleibt ebenfalls unerwiesen.

Anwendung der Categorien der Modalität.

Mein Daseyn, sagt man, nehme ich durch mein Selbstbewußtseyn unmittelbar wahr, und dies ist also gewisser, als das Daseyn äußerer (von mir verschiedener) Dinge, welches ich nur mittelbar durch Schließen erkennen kann. Allein man vergißt bei dieser Behauptung, daß die Vorstellung Ich, eben so gut, wie jede ande-

re Vorstellung von äußern Dingen, auf Bewußtseyn beruht, und daß man von dem Ich eben so gut, wie von jeder andern Vorstellung, auf den ihm correspondirenden Gegenstand schließen muß. Soll dieser Satz aber weiter nichts ausdrücken, als: ich unterscheide mich durch mein Bewußtseyn von Gegenständen außer mir, so hat dies unstreitig seine Richtigkeit, allein daraus folgt noch nicht, daß das Bewußtseyn meiner selbst auch ohne Dinge außer mir möglich sei, und daß ich auch als blos denkendes Wesen, ohne Körper, existiren könne.

Durch diese Untersuchung hätten wir also folgendes Resultat gefunden: Alle Bemühungen der Philosophen, sich aus dem Selbstbewußtseyn, oder der darauf gegründeten Vorstellung Ich, Erkenntnisse von der Seele als Ding an sich zu verschaffen, müssen vergeblich seyn, und wir werden also darauf Verzicht thun müssen, aus der Natur der Seele, die uns als Ding an sich völlig unbekannt ist, die Unsterblichkeit derselben darzuthun, allein wir sind auf der andern Seite eben so gewiß versichert, daß niemand uns jemals das Gegentheil dieses Satzes aus der Natur der Seele wird beweisen können. Da nun die Idee eines unbedingten Subjekts allein an dem Gegenstande des innern Sinns einen Gegenstand zur Erkenntniß zu finden hoffen konnte, so sehen wir ein, daß diese Idee das Feld unserer Erkenntniß nicht im geringsten erweitert.

Wenn aber diese Idee eines unbedingten Subjekts nicht zur Erkenntniß eines Gegenstandes dienen kann, zu welchem Behuf findet sie sich denn in uns? So wie der Verstand der Sinnlichkeit Gesetze vorschreibt, um Erfahrung dadurch zu Stande zu bringen, so schreibt die Vernunft dem Verstande zur größtmöglichsten Erweiterung seines Gebrauchs die Regel vor. Die Idee des unbedingten Subjekts würde also in dieser Rücksicht so verstanden werden müssen: Die Vernunft sagt dem Verstande: Bei deinen Aufsuchungen eines Subjekts zu ge-

gebenen Prädikaten kannſt du deine Unterſuchung nie als abgeſchloſſen anſehen, als bis du das unbedingte Subjekt gefunden haſt; und da dies nicht in der Sinnenwelt gefunden werden kann, ſo iſt dies ein Wink für den Verſtand, dieſe Unterſuchungen nie als abgeſchloſſen zu betrachten, obgleich freilich der Verſtand auf Eigenſchaften ſtoßen kann, deren Subjekt er nicht von neuem aufſindet, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit, beim Gefühl der Luſt und Unluſt u. ſ. w. der Fall iſt. — Irrthum entſpringt alſo nur dann, wenn man dieſe Idee der Vernunft mißverſteht, und von ihr zum Behuf unſerer Erkenntniß Gebrauch machen will, indem man ihr ein Objekt ſucht, da ſie doch nur als Vorſchrift für den Verſtand zum größtmöglichſten Gebrauch deſſelben in Erkenntniß der Gegenſtände, die für uns allemal zur Sinnenwelt gehören müſſen, dienen ſoll.

Von der Idee des unbedingten Grundes.

Die zweite in der Vernunft gegründete Idee, die auf der Form der hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe beruht, und von der wir erwarten, ſie werde unſere Erkenntniß zum Ueberſinnlichen erweitern, die wir alſo in dieſer Rückſicht prüfen müſſen, iſt die Idee des unbedingten Grundes.

Soll die Idee des unbedingten Grundes Anwendung haben, ſo müſſen uns bedingte Dinge gegeben ſeyn, denn ohne Bedingtes giebt es keine Bedingung; alle bedingten Gegenſtände aber, die uns gegeben werden, ſind Anſchauungen unſers Sinnes, alſo wird die Idee des unbedingten Grundes, wenn man ſie anwenden will, auf die Sinnenwelt angewandt werden müſſen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Sinnenwelt beruht auf folgenden Satz: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die Vollſtändigkeit (ſeiner Bedingungen) gegeben, und dieſer Satz wird alſo als

Grundsatz aller hierüber zu führenden Beweise betrachtet werden müssen.

Der Begriff Grund zeigt uns an, in welcher Rücksicht wir die Erscheinungen der Sinnenwelt betrachten müssen, um auf sie die Idee des unbedingten Grundes anzuwenden. Der Grund geht der Folge vorher, bestimmt diese, ohne durch sie bestimmt zu werden; die Idee des unbedingten Grundes kann also nur auf eine Reihe der Erscheinungen (nicht aber auf ein Aggregat derselben) angewandt werden, und zwar, da nach dem Grunde, nicht nach der Folge gefragt wird, so werde ich eine aufsteigende, nicht eine fallende Reihe nehmen müssen.

Diese aufsteigende Reihe der Erscheinungen, die durch das Unbedingte allemal als vollendet betrachtet werden würde, kann ich nun, wie jeden Gegenstand, unter die Formen unseres Denkens bringen, und sie der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachten. Jetzt kömmt es darauf an, zu bestimmen, welche von den Categorien eine Anwendung des unbedingten Grundes leiden möchte.

1. Quantität. Alle Erscheinungen sind Quanta, so fern sie in der Zeit und im Raume sich finden. Ein Satz, dessen Wahrheit wir oben bei der Lehre von den Grundsätzen des Verstandes dargethan haben. Die Idee des unbedingten Grundes geht also nach dem, was so eben gesagt ist, auf die verflossene Zeit, die als der unbedingte Grund, oder welches einerlei ist, als vollständige Bedingung des gegenwärtigen Augenblicks betrachtet wird. Ich betrachte alsdann die verflossene Zeit als ein vollendetes Ganze, und nun entsteht die Frage: ob diese so vollendet gedachte Reihe der Erscheinung in der Zeit einen Anfang habe, oder nicht? Da man aber das Ganze aller Erscheinungen, in so fern es nicht wieder als Theil eines andern betrachtet wird, Welt nennt; so kann man die, durch Anwendung der Idee des unbeding-

ten Grundes auf die Quantität der Erſcheinungen, in Rückſicht auf die Zeit entſtandene Frage, auch ſo ausdrücken: Hat die Welt der Zeit nach einen Anfang, oder nicht?

Was nun die Quantität der Erſcheinungen in Rückſicht des Raums betrifft, ſo ſcheint es anfänglich, als wäre die Idee des unbedingten Grundes auf ſie nicht anwendbar, weil dieſe eine vorhergehende Reihe erfordert, die bei den Erſcheinungen im Raume ſich nicht findet, welche nur ein Aggregat, aber keine Reihe ausmachen, da die Theile alle zugleich ſind. — Allein die Erſcheinungen im Raume können von uns nur in der Zeit, d. h. ſucceſſiv, wahrgenommen werden, und alſo kann man, wenn man die Reihe der Erſcheinungen als ein vollendetes Ganze betrachtet, auch fragen: gehört zur Wahrnehmung des abſoluten Ganzen der Erſcheinungen im Raume (der Welt dem Raume nach) eine unendliche Zeit oder nicht? mit andern Worten: iſt die Welt dem Raume nach endlich, oder nicht? oder welches einerlei iſt, hat die Welt dem Raume nach Gränzen, oder nicht?

Hier tritt nun, (wie wir dies in der Folge auch bei der Anwendung der übrigen Categorien auf die Idee des unbedingten Grundes bemerken werden) der ſonderbare Fall ein, daß beide einander entgegengeſetzte Sätze ihre Beweiſe haben.

Satz. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raume nach in Gränzen eingeſchloſſen.

Beweis. Geſetzt, die Welt hätte keinen Anfang in der Zeit, ſo iſt bis zu jedem gegebenen Augenblick eine unendliche Zeit verfloſſen, d. h. eine unendliche Zeit vollendet, welches unmöglich iſt. Alſo hat die Welt der Zeit nach einen Anfang.

Ferner, gesetzt die Welt hätte dem Raume nach keine Gränzen, so wäre sie ein unendlich gegebenes Ganze von zugleich existirenden Dingen. Nun können wir aber von einem Ganzen nur auf eine doppelte Art eine Vorstellung bekommen, entweder wenn wir die Gränzen, die dasselbe einschließen und von andern absondern, bemerken, oder wenn wir eine vollendete Zusammensetzung (Synthesis) ihrer Theile vornehmen; und da das erstere hier nicht möglich wäre, weil angenommen wird, die Welt habe keine Gränzen, so bleibt nur das zweite übrig; allein zur Zusammensetzung der Theile eines unendlichen Ganzen, gehört eine unendliche Zeit, und wenn die Zusammensetzung vollendet seyn soll, eine unendliche vollendete Zeit, welches unmöglich ist. — Also ist die Welt dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen.

Gegensatz. Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis. Gesetzt, die Welt habe der Zeit nach einen Anfang. Es hat ein Gegenstand einen Anfang, wenn eine Zeit vorhergeht, wo er nicht war; hat die Welt also einen Anfang, so muß, da die Zeit unendlich ist, eine Zeit vorangegangen seyn, wo die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. In einer leeren Zeit kann aber nichts entstehen, denn da alle Theile der leeren Zeit gleich sind, so ist kein Grund vorhanden, warum die Welt in dem einen Augenblick entstanden ist, man mag nun annehmen, sie sei von sich selbst oder durch eine andere Ursach entstanden. Folglich kann die Welt keinen Anfang haben, ist also der Zeit nach unendlich.

Gesetzt ferner, die Welt wäre dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen, so fände sie sich, da der Raum als unendlich gedacht wird, in einem unendlich leeren Raume, und würde durch denselben begränzt, allein der leere

Raum iſt kein Gegenſtand der Anſchauung, und alſo kann er auch die Welt, die Anſchauung iſt, nicht begranzen, folglich iſt die Welt dem Raume nach gränzenlos d. h. unendlich.

Wenn man dieſe Beweiſe, ſo wohl für den Satz als Gegenſatz unterſucht, ſo findet man an ihrer Strenge und Bündigkeit nichts zu tadeln, und deſſen ungeachtet können beide, da ſie einander widerſtreiten, nicht wahr ſeyn. — Auffallend iſt es ferner, daß beide indirekte Beweiſe ſind, d. h. daß beide ihre Behauptung nicht grade zu, ſondern dadurch beweiſen, daß ſie zeigen, die entgegengeſetzte Behauptung ſei falſch. Ausgemacht iſt, das der Begriff Welt in beiden in gleicher Bedeutung, als die Summe aller Erſcheinungen genommen wird, und alſo kann in Rückſicht des Subjekts des Urtheils kein Mißverſtändniß ſtatt finden, das den Grund zu den entgegengeſetzten Behauptungen enthielte, welches wohl zuweilen der Fall iſt. Es iſt alſo blos noch möglich, daß die aufgeworfene Frage ſelbſt keinen Sinn hat, wo denn freilich jede gegebene Antwort falſch ſeyn muß. Es iſt eben ſo falſch zu ſagen, ein viereckigter Zirkel iſt rund, als zu ſagen, er iſt nicht rund, weil der Begriff eines viereckigten Zirkels widerſprechend iſt. Dies iſt nun wirklich bei dieſen Sätzen der Fall.

Ich mag behaupten, die Welt ſei dem Raume und der Zeit nach endlich oder ſie ſei dem Raume und der Zeit nach unendlich, ſo will ich in beiden Fällen das Verhältniß der Welt zum Raume und zur Zeit beſtimmen, im erſten Fall behaupte ich, ſie nehme *nicht* den ganzen unendlichen Raum und die ganze unendliche Zeit ein, im zweiten Falle aber, *bejahe* ich dies. Die Welt, deren Verhältniß nun zum Raume und zur Zeit beſtimmt werden ſoll, iſt entweder die Sinnenwelt, d. h. die Summe aller Erſcheinungen, oder ſie iſt ein Ding an ſich, das, was der Sinnenwelt zum Grunde liegt. Spreche ich von der Welt als Erſcheinung (wie dies denn eigentlich der Fall iſt), ſo kann ich von keinem Verhältniß derſelben zum Raume und zur

Zeit reden, denn Raum und Zeit als Form der Erscheinungen, ist nur an und mit den Erscheinungen gegeben, die Materie derselben kann ohne die Form d. h. ohne Raum und Zeit nicht angeschaut werden, ich würde aber die Welt der Erscheinung nach offenbar als Materie der Anschauung ohne Form (Raum und Zeit) betrachten, wenn ich das Verhältniß derselben zu Raum und Zeit (ihrer Form) bestimmen will. Daher ist die Frage vom Verhältniß der Welt als Erscheinung zu Raum und Zeit ohne allen Sinn und gestattet keine Antwort. — Betrachtet man aber die Welt als Ding an sich, so ist die Frage eben so ungereimt, denn Raum und Zeit kommt nicht den Dingen an sich zu, sondern wir können sie ihnen nur als Merkmale beilegen, in sofern wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen.

Die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume und der Zeit nach endlich, und die Welt ist dem Raume und der Zeit nach unendlich, sind also beide falsch, weil beide keinen Sinn enthalten.

2. Qualität. Die Realität im Raume ist die Materie der äußern Anschauung. Sie ist zusammengesetzt, weil sie von uns nur in der Form des Raumes, also aus nebeneinander sich befindlichen Theilen bestehend angeschaut wird. Von einem Zusammengesetzten sind die Theile die Bedingung, oder der Grund. Die Idee des unbedingten Grundes also auf die Materie im Raume angewandt, betrifft die Frage nach den Theilen der Materie. Da mir nun wegen der Form des Raums die äußern Erscheinungen als Zusammengesetztes gegeben werden, so kann ich zu den Theilen desselben nur durch die Theilung gelangen. Es entsteht also die Frage, geht die Theilung der Erscheinung bis ins Unendliche oder nicht, mit andern Worten: bestehen die zusammengesetzten Substanzen in der Welt auf einfachen Theilen; oder sind sie bis ins Unendliche theilbar und existirt nichts Einfa-

ches. — Beide Sätze haben ihre Anhänger, die jeder ihren Satz beweisen.

Satz. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache oder das aus diesem Zusammengesetzte.

Anmerk. Es bedarf noch einer Erörterung, weshalb wir den Begriff des Zusammengesetzten blos auf die Substanzen eingeschränkt haben. Wir wollen von dem Zusammengesetzten den Grund aufsuchen, und dieses sollen seine Theile seyn. Wir können also blos von einem Zusammengesetzten sprechen, das als Ganzes nur durch seine Theile möglich ist; und nicht von einem solchen, wo die Theile nur im Ganzen möglich sind, wie dies z. B. beim Raume und der Zeit der Fall ist, denn da wird uns der ganze Raum und die ganze Zeit gegeben und die Theile erhalten wir in dem Ganzen und bringen sie erst durch die Theilung hervor, weshalb man auch den Raum und die Zeit lieber ein Totum als ein Compositum (Zusammengesetztes) nennen sollte; das Zusammengesetzte entsteht erst durch die Verbindung der Theile und diese gehn also dem Ganzen vorher, sind Gründe des Ganzen. Die Theile bestehen also für sich. — Dies ist aber der Grund, warum wir hier blos von zusammengesetzten Substanzen reden können. Denn die Accidenzen als Zustände der Substanzen sind nicht für sich bestehend; und wenn man ihnen gleich eine Größe zugestehen muß, so wird diese doch nicht durch die Theile hervorgebracht, sie haben keine extensive, sondern eine intensive Größe, einen Grad. Wir wollen nunmehro zum Beweise selbst fortgehen.

Beweis. Gesetzt die zusammengesetzten Substanzen bestünden nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn man die Zusammensetzung aufhöbe, gar nichts übrig bleiben, also gar keine Substanz gegeben worden seyn, welches widersprechend ist. Denn wenn ich die Zusammensetzung aufhebe, so kann kein Zusammengesetztes übrig bleiben, und ein einfacher Theil soll nicht existiren, also würde nichts übrig bleiben. Es sind folglich nur zwei Fälle möglich, entweder die Zusammensetzung läßt sich

nicht aufheben, oder das Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen. Zusammensetzung aber ist ein Verhältniß, es müssen also die Dinge, die im Verhältniß der Zusammensetzung stehen, auch außer diesem Verhältniß betrachtet werden können, weil sonst nichts Beharrliches existirte, d. h. die Zusammensetzung muß aufgehoben werden können, folglich besteht das Zusammengesetzte in der Sinnenwelt aus einfachen Theilen.

Gegensatz. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis. Das Zusammengesetzte der Sinnenwelt muß schlechterdings im Raume sich befinden, (denn der Raum ist die einzige Art, wie wir neben einander befindliche Dinge anschauen können). Gesetzt nun das Zusammengesetzte als Substanz bestände aus einfachen Theilen, so müssen auch diese letztern einen Raum einnehmen; da aber kein Theil des Raums einfach ist, sondern immer wieder aus Räumen besteht (bis ins Unendliche theilbar ist), so werden auch die einfachen Theile, die den Raum einnehmen, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltige enthalten müssen, also zusammengesetzt seyn, und zwar müssen sie aus Substanzen zusammengesetzt seyn, weil Accidenzen ohne Substanzen nicht außer einander seyn können. Also sind die einfachen Theile der zusammengesetzten Substanzen aus Substanzen zusammengesetzt, welches sich widerspricht. Folglich bestehen die zusammengesetzten Substanzen in der Sinnenwelt nicht aus einfachen Theilen. — Aber in der Sinnenwelt kann überhaupt nichts Einfaches existiren, denn was zur Sinnenwelt gehört, muß ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn, nun aber ist das Einfache kein Gegenstand möglicher Erfahrung, denn Einfach seyn, heißt nichts Mannigfaltiges enthalten, ich kann aber dies nie wahrnehmen,

weil aus dem Umſtande, daß ich in einer äußern oder innern Wahrnehmung nichts Mannigfaltiges mehr unterſcheide, gar nicht folgt, daß ſie auch nichts Mannigfaltiges enthalte.

Dieſer Streit wegen der Theilung der Materie der Sinnenwelt wird auf eben die Art gehoben, wie der über die Beſtimmung der Gränzen derſelben. Die Frage enthält einen Widerſpruch, und alſo iſt jede von beiden Antworten gleich falſch. Die Sinnenwelt iſt Erſcheinung, ſie exiſtirt alſo blos in der Vorſtellung, und die Theile derſelben nur in der Vorſtellung dieſer Theile, d. h. ſo fern ich die Theilung vornehme, und die Theilung reicht daher auch nur ſo weit, als die Erfahrung, worin ſie mir gegeben worden. Frägt man nach Theilen der Erſcheinung, ſo fern ſie nicht wahrgenommen werden, d. h. ſo fern ſie nicht Erſcheinung ſind, ſo frägt man etwas ungereimtes, und die darauf gegebene Antwort muß alſo auch immer ungereimt ſeyn. —

3. Relation. Die Categorien der Relation ſind: Subſtanz und Accidenz, Urſach und Wirkung, und Gemeinſchaft. Nur auf die der Urſach und Wirkung kann die Idee des unbedingten Grundes angewandt werden; auf die Subſtanzen nicht, weil dieſe bei allem Wechſel der Erſcheinungen beharren und alſo keine Folge der Subſtanzen ſtatt findet, was zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes, wie oben gezeigt worden, nothwendig erforderlich iſt; auch kann nicht ein ſolches Verhältniß der Abfolge zwiſchen Subſtanzen und Accidenzen ſtatt finden, und auf dieſe dadurch die Idee des unbedingten Grundes anwendbar ſeyn, weil die Accidenzen, ſo fern ſie an einer Subſtanz ſich finden, derſelben nicht untergeordnet ſind, ſo daß die Subſtanz vorausginge und das Accidenz folgte, ſondern die Accidenzen vielmehr die Art und Weiſe ſind, wie die Subſtanz exiſtirt. Endlich kann auch auf Accidenzen, die an einer Subſtanz ſich finden und zugleich ſind, nicht auf einander folgen, dieſe Idee nicht an-

gewandt werden. — Eben so wenig ist die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Gemeinschaft möglich, denn die Substanzen im Raume, die mit einander in Gemeinschaft stehen, bestimmen sich wechselseitig einander, und sind nicht in einer Abfolge. — Wendet man nun die Idee des unbedingten Grundes auf die Causalität an, so entstehen folgende zwei Sätze, von denen wiederum jeder seinen Beweis hat: die Reihe der Ursachen ist entweder eine endliche oder unendliche. Kant drückt beide Sätze so aus: Die Causalität nach Gesezzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher alle Erscheinungen in der Welt insgesammt abgeleitet werden können, es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig, und: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. Um diese Sätze gehörig zu verstehen, muß man zuförderst deutlich machen, was man unter Causalität nach Naturgesetzen, und was man unter Causalität durch Freiheit versteht. A sei die Ursach von B, so ist der Zustand, worin A die Ursach von B wird, der Zustand der Ursachlichkeit, wir wollen ihn a nennen. Dieser Zustand a muß angefangen haben, weil sonst auch die Wirkung B nicht entstanden seyn würde, wird nun dieser Zustand a durch einen andern vorhergehenden z nach einer Regel, (nothwendig) hervorgebracht, so ist A von B eine Ursach nach Naturgesetzen; kommt aber A von selbst, ohne eine vorhergehende Ursach in den Zustand a, so ist A die freie Ursach von B. Gesetzt also es geschieht alles nach Naturgesetzen, so setzt jeder Zustand der Ursachlichkeit einen andern voraus, auf den er nothwendig folgt, man erhält also eine unendliche Reihe von Ursachen, wovon jede eine Wirkung der vorhergehenden ist. Gesetzt aber, es giebt eine Ursach durch Freiheit, so geht vor dieser keine andere vorher, sondern sie ist die erste und fängt von selbst die Reihe der Ursachen an.

Satz. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Beweis. Gesetzt es geschähe alles nach Gesetzen der Causalität der Natur, so würde jeder gegebene Zustand einen andern voraussetzen, auf den er unausbleiblich nach einer Regel folgt: dieser vorausgesetzte Zustand aber muß wiederum entstanden seyn, weil sonst die Folge auch nicht erst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Nach dieser Voraussetzung aber, würde es gar keine erste Ursach geben, d. h. jede gegebene Ursach, wäre immer untergeordnet, aber dann gäbe es auch keine durchgängige Bestimmung, und also widerspricht sich der Satz, daß ohne hinreichend bestimmte Ursach nichts geschähe, in seiner unbeschränkten Allgemeinheit selbst: folglich muß es eine Ursach geben, die nicht von einer andern Ursach abhängt, sich selbst bestimmt, und von der nun eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen fortläuft, anfängt; d. h. das Naturgesetz der Causalität fordert selbst eine erste Ursach durch Freiheit. —

Vielleicht macht das folgende diesen geführten Beweis noch deutlicher. D sei die Ursach von E, so ist eine Zeit, in der D in dem Zustand der Ursachlichkeit, den wir d nennen wollen, anfing zu seyn, d. h. es muß eine Zeit seyn, wo er nicht war, denn sonst würde die Wirkung E auch immer gewesen seyn. Gesetzt nun es geschähe alles nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so setzte der Zustand d eine Ursach C voraus; diese Ursach muß wieder in einem Zustande c sich befinden, wie sie die Wirkung d hervorbringt, aber auch dieser Zustand c muß wieder angefangen haben, weil

ſonſt d immer geweſen wäre. Geſchieht nun alles nach Geſetzen der Naturnothwendigkeit, ſo entſteht eine unendliche aufſteigende Reihe von Urſachen, in der jedes gegebene Glied vollkommen gegründet und beſtimmt ſeyn muß. Nun kann man aber ſo nicht bis ins Unendliche aufſteigen, weil es ſonſt gar keinen Zuſtand geben würde, der völlig beſtimmt wäre, denn bei jedem einzelnen Gliede findet man, daß es nicht völlig beſtimmt (unbedingt) iſt, und alſo könnte auch die ganze Reihe der Zuſtände nicht nothwendig beſtimmt ſeyn, welches doch das Geſetz der Naturnothwendigkeit fordert. Man muß alſo eine erſte Urſach A annehmen, deren Zuſtand a, wodurch ſie die Wirkung B hervorbringt, nicht von etwas anderem hervorgebracht wird, ſondern die von ſelbſt dieſen Zuſtand a anfängt, d. h. die frei iſt.

Gegenſatz. Es iſt keine Freiheit, ſondern alles geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Beweis. Geſetzt A ſei die erſte Urſach und frei, ſo wird ſie den Zuſtand a, wo ſie die Urſach von B wird, von ſelbſt hervorbringen. Da aber dieſer Zuſtand doch auch angefangen haben muß, weil ſonſt B immer ſeyn würde, ſo war eine Zeit, wo A in dem Zuſtand a nicht war. Nun aber ſoll der Zuſtand a der erſte ſeyn, d. h. durch nichts Vorhergehendes beſtimmt werden, alſo wird der Zuſtand a und der Zuſtand wo a nicht war, durch nichts verbunden, d. h. das Geſetz der Cauſalität, nach welchem nur allein Erfahrung möglich iſt, würde dadurch aufgehoben, d. h. alle Erfahrung ſelbſt zerſtört. Folglich kann es in der Welt keine Freiheit geben, ſondern alles muß lediglich nach den Geſetzen der Natur geſchehen.

Man ſieht leicht ein, daß wenn man die Freiheit aus der Reihe der Urſachen ausſchließt, die Forderung einer durchgängigen Beſtimmung der Erſcheinungen in Rückſicht auf die Reihe der Urſachen und Wirkungen

nicht ſtatt finden kann, ſo wie aber auch bei Annahme der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt aufgehoben wird. Der Fehler liegt auch hier darin, daß man die Welt, d. h. die Reihe der Erſcheinungen als ein gegebenes Ganze betrachtet, welches doch ſeiner Natur nach nicht ſeyn kann. Wir erkennen die Urſachen nur, in ſo fern ſie uns gegeben werden, und da muß man freilich bei jeder gegebenen nach einer andern fragen, dieſe aufſteigende Reihe aber exiſtirt nur, in ſo fern ſie von uns gebildet wird. Frägt man aber, ob dieſe aufſteigende Reihe der Urſachen endlich oder unendlich iſt (es eine erſte freie Urſach gebe oder nicht,) ſo betrachtet man dieſe Reihe vor dem angeſtellten Zurückgehen gegeben, welches widerſprechend iſt, weil die Erſcheinungen nur als Vorſtellungen exiſtiren, und folglich ſind beide Behauptungen von ihr ohne Grund.

Dadurch aber wird die Freiheit, d. h. das Vermögen eine Reihe von Erſcheinungen von ſelbſt anzufangen, nicht aufgehoben. Wir unterſcheiden nämlich die Erſcheinungen und die ihnen zum Grunde liegenden Dinge, von dieſen letzten wiſſen wir freilich nichts beſtimmtes, aber negativ können wir doch von ihnen ſagen, daß ſie den Geſetzen der Erſcheinungen nicht unterworfen ſind. Nun muß ich freilich den Geſetzen meines Verſtandes gemäß, bei jedem Wechſel der Erſcheinung nach ihrer Urſach fragen, und wenn ich Erfahrung haben will, dieſe Urſach in die Sinnenwelt ſetzen, folglich dem Geſetze der Naturnothwendigkeit gemäß, nach einer neuen Urſach in der Sinnenwelt forſchen; allein da es nicht nöthig iſt, daß Urſach und Wirkung gleichartig ſind, ſo kann ja auch eine Wirkung in der Erſcheinung ein Ding an ſich zur Urſach haben, welches den Geſetzen der Erſcheinungen (der Naturnothwendigkeit) nicht unterworfen iſt, und alſo von ſich ſelbſt den Zuſtand der Cauſalität anfangen, d. h. frei ſeyn kann. Die Wirklichkeit der Freiheit wird dadurch freilich nicht dargethan, aber die Möglichkeit muß

doch stehen bleiben; hingegen muß ich auch auf Erkenntniß hier Verzicht thun, weil ich nie die Anschauung eines Dinges an sich erhalten kann. Daß ich nicht begreifen kann, wie ein Ding sich selbst zur Ursachlichkeit bestimmen könne, (daß ich die innere Möglichkeit der Freiheit nicht begreifen kann) hebt die Möglichkeit derselben deshalb noch nicht auf, denn was für uns unbegreiflich ist, kann darum doch möglich seyn. Die Annahme der Freiheit, die in den Dingen an sich gegründet ist, stört übrigens die Möglichkeit der Erfahrung an sich nicht, da ich in der Sinnenwelt gezwungen bin, eine Reihe von Erscheinungen nach den Gesetzen der Ursach und Wirkung mit einander zu verbinden, bei Annahme der Freiheit aber die Ursachlichkeit in einem Dinge außerhalb der Reihe der Erscheinungen setze. Wenn ich gleich in der Reihe der Erscheinungen nach einem Gesetze meines Verstandes von der Wirkung D zur Ursach C, von dieser zur Ursach B. u. s. w. aufsteigen muß, so hindert dies nicht, daß ein Ding an sich Δ durch Freiheit die Ursach der Erscheinung D seyn kann, und dieses Δ stört die oben angeführte Reihe gar nicht.

4. Modalität. Unter den Categorien der Modalität führt nur der Begriff des Zufälligen den Begriff der Bedingung nothwendig bei sich, welcher zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes erfordert wird. Hier entstehen ebenfalls zwei Sätze, die einander widerstreiten: die Reihe der zufälligen Dinge ist entweder endlich oder unendlich, oder wie Kant diese Sätze ausdrückt: In der Reihe der Welturſachen ist irgend ein nothwendiges Wesen, und: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursach.

Satz. In der Reihe der Welturſachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.

Beweis. Gesetzt alles Daseyn in der Welt sei zufällig, so gäbe es Etwas Bedingtes in der Welt ohne Vollständigkeit der Bedingungen seines Daseyns; diese Vollständigkeit kann nur statt finden, wenn etwas Absolutnothwendiges *) als Bedingung des Zufälligen vorausgesetzt wird. Dieses Absolutnothwendige muß zur Sinnenwelt gehören, denn da das Bedingte in der Zeit anfängt, so geht vor demselben eine Zeit her, wo es nicht war, in dieser Zeit muß nun der vollständige Grund des Daseyns des Zufälligen (Bedingten) enthalten seyn, d. h. das Absolutnothwendige muß in der Zeit seyn und also zur Sinnenwelt gehören. Uebrigens bleibt es unausgemacht, ob das Absolutnothwendige die ganze Sinnenwelt oder ein Theil derselben ist.

Gegensatz. Es existirt überall kein nothwendiges Wesen weder in der Welt noch außerhalb derselben, als ihre Ursach.

Beweis. Denn wenn ein solches absolutnothwendiges Wesen als Ursach der Welt existirte, müßte es entweder zur Welt gehören, oder außerhalb derselben seyn. Gehört es zur Welt, so ist es wieder entweder ein Theil derselben, oder die Welt selbst. Ist es ein Theil derselben, so würde es ohne alle Ursach (weil es sonst bedingt und zufällig wäre) eine Reihe von Ursachen anfangen, und dies widerspricht dem Naturgesetz der Causalität, wodurch, wie gezeigt worden, allein Erfahrung möglich ist; oder es wäre die Welt selbst, dann erhielten wir, da es, nachdem was eben gesagt, keine erste nothwendige Ursach geben kann, eine unendliche Reihe zufälliger Ursachen, die selbst absolutnothwendig wäre, welches sich widerspricht. Aber auch außer-

*) Man muß das Absolutnothwendige von dem Hypothetischnothwendigen unterscheiden. Das Zufällige ist auch nothwendig, sobald die Bedingung gesetzt wird.

halb der Welt als ihre Ursach kann das absolutnothwendige Wesen nicht seyn, denn da die Welt als zufällig betrachtet wird, so müßte sie angefangen haben zu seyn, d. h. die Wirkung der absolutnothwendigen Ursach müßte angefangen haben zu seyn, die Wirkung wäre also in der Zeit, und also auch der Zustand der Ursach derselben, wodurch die Wirkung hervorgebracht wird, d. h. sie gehörte zur Sinnenwelt, welches der Voraussetzung widerspricht.

Auch hier entspringt der Widerstreit aus der falschen Voraussetzung, die Reihe des Zufälligen sei etwas auch ausser unserer Vorstellung uns Gegebenes; allein da die Reihe nur existirt, so fern wir sie erzeugen, so läßt sie sich nicht als gegeben betrachten, und beide Sätze haben in so fern für sie keinen Sinn. Uebrigens läßt sich gegen die Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens, daß das Daseyn einer ganzen Reihe bestimmt, nichts einwenden, so bald man dasselbe ausser der Sinnenwelt, unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch keine Erkenntniß desselben möglich ist.

Allgemeine Anmerkungen zu der Idee des unbedingten Grundes.

1. Die Auflösung des Widerstreits zwischen den einander widerstreitenden Sätzen beruht auf dem Satz, daß die Reihe der Erscheinungen in der Sinnenwelt nur in so fern existiret, als sie in uns sich finden, und daß sie also als ausser unserer Vorstellung gegeben, gar nicht gedacht und ihr also auch in so fern kein Merkmal beigelegt werden kann. Dies ist nun eine Bestätigung für unsere Theorie von Raum und Zeit, für den Satz, daß wir durch unsere Sinnlichkeit nicht die Dinge an sich erkennen, sondern nur wie sie uns unter den Bedingungen derselben erscheinen. Nimmt man die Erscheinungen im Raum und in der Zeit für Dinge an sich, so ist der

Widerstreit unauflöslich, und die Vernunft ist in ein Labyrinth geführt, aus dem sie keinen Ausweg finden kann, und in Gefahr kommt an sich selbst zu zweifeln; sind z. B. die Erscheinungen in der Zeit Dinge an sich, so müssen sie entweder in der Zeit anfangen, oder wie die Zeit unendlich seyn, nun aber haben wir gesehen, daß man beweisen kann, jeder von beiden Sätzen sei falsch, wohin dann sich wenden?

2. Da wir nun die Idee des unbedingten Grundes nicht auf einen Gegenstand zur Erkenntniß desselben anwenden können, weil die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch Anschauungen möglich ist, diese aber als bedingt, unter die Idee des unbedingten Subjekts nicht passen, so werden wir auch hier, wie oben bei der Idee des unbedingten Subjekts, fragen können: zu welchem andern Gebrauch die Idee des unbedingten Grundes diene? und da findet sich, daß sie nichts anders als eine Vorschrift der Vernunft an den Verstand ist, bei den aufsteigenden Reihen in der Erfahrung nie still zu stehen, als bis er das Unbedingte gefunden hat, und weil dies nicht möglich ist, kein Glied für das letzte zu halten, sondern immer weiter zu forschen, und die Möglichkeit noch weiter zu gehen, darum nicht aufzugeben, weil wir für jetzt nicht weiter kommen konnten.

Ich bitte meine Leser, bei dem Folgenden, die oben genannten Sätze vor Augen zu haben. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Quantität, giebt die Regel: Halte beim Aufsteigen in der Reihe der Zeit, keinen Zeitpunkt für den ersten, sondern forsche nach dem vorhergehenden, so wie du beim Durchlaufen der Anschauungen im Raum nie glauben mußt, die Gränzen desselben gefunden zu haben, sondern immer streben mußt, weiter zu gehen. Du kannst nicht sagen, vor 10000 Jahren war nichts; nicht behaupten, über den Uranus hinaus könne kein Planet mehr seyn. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die

Categorie der Qualität giebt die Regel: Beim Theilen der Gegenstände im Raume glaube nie die kleinsten Theile gefunden zu haben, sondern suche immer noch die Theilung fortzusetzen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Causalität giebt die Regel: Beim Aufsuchen der Ursachen einer Erscheinung, zum Behuf der Erfahrung, siehe keine der gefundenen Ursachen, die du in der Sinnenwelt annehmen mußt, als die erste an, sondern frage immer von neuem nach ihrer Ursach. — Wenn hingegen von einem Dinge an sich als Ursach von Erscheinungen in der Welt die Rede ist, so läßt sich nichts gegen die Möglichkeit einwenden, daß diese Ursach von selbst den Zustand der Ursachlichkeit anfange, eine freie Ursach sei, ob wir gleich dies nicht erkennen, beweisen und begreifen können. Endlich bei Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit giebt die Vernunft dem Verstande die Regel: In der Reihe der Erscheinungen siehe kein Glied derselben als unbedingt-nothwendig an, sondern forsche immer von neuem nach seiner Bedingung. Damit wird nicht geleugnet, daß ausser der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren könne, das unbedingt-nothwendig ist, und den Grund der Bedingungen der Sinnenwelt enthält; allein das Daseyn dieses Wesens ist dadurch nicht bewiesen, und wir haben von demselben keine Erkenntniß. —

Alle Maximen, die den hier angeführten entgegenstehen, hemmen den Erkenntnißgebrauch des Verstandes. Ein Satz, den meine Leser leicht einsehen werden, ich will ihn daher nur an einem von den vier genannten Fällen erläutern. Nimmt man an, irgend eine Ursach in der Sinnenwelt sei die erste, so ist bei dieser Ursach alle Nachforschung aus, daher verwirft auch die Vernunft zum Behuf der Erkenntniß die Ursachlichkeit durch Freiheit in der Sinnenwelt, wenn sie gleich diese zu einem andern Behuf ausser der Sinnenwelt bei Dingen an sich anzunehmen genöthigt ist,

wie wir dies weiter unten ſehen werden. Wenn z. B. jemand auf die Frage: woher kömmt es, daß unter dem Aequator beſtändig Tag und Nacht gleich iſt, antworten wollte; der liebe Gott hat es ſo eingerichtet, ſo würden wir mit dieſer Antwort zum Behuf unſerer Erkenntniß nicht zufrieden ſeyn können.

3. Bei der Idee des unbedingten Subjekts intereſſirt uns von allen Fragen der Pſychologie, nur die wegen Unſterblichkeit der Seele, und da fand ſich, daß wenn gleich die Unſterblichkeit der Seele nicht dargethan werden konnte, wir dennoch auch gewiß überzeugt wurden, daß niemand jemals das Gegentheil davon würde darthun können: ſo intereſſirt uns hier nur die Lehre von der Freiheit. Könnte nämlich dargethan werden, daß in der Welt gar keine Freiheit möglich ſei, ſo würde auch das Daſeyn der Freiheit unſers Willens geleugnet, und die Moral für eine Chimäre erklärt werden müſſen: wir haben hier aber gefunden, daß wenn gleich die Freiheit als Urſach in der Welt nicht bewieſen werden kann, die Annahme derſelben doch dem Geſetze der Naturnothwendigkeit (was wir nicht aufgeben dürfen, weil ſonſt alle Erfahrung zerſtört würde) nicht widerſtreitet, in ſo fern man ſie nicht den Erſcheinungen, ſondern den Dingen an ſich beilegt. — Eine Auflöſung, die auch nur ſtatt finden kann, in ſo fern man die Erſcheinungen von den Dingen an ſich unterſcheidet.

4. Der Idee des unbedingten Grundes bleiben nur die Erſcheinungen als dasjenige übrig, wo man die Anwendung derſelben verſuchen konnte, (ein Verſuch, der freilich mißlang,) die Erſcheinungen mußten zu dem Behuf als ein Ganzes betrachtet werden, d. h. die Idee des unbedingten Grundes wurde auf die Sinnenwelt angewandt, und daher nennt Kant die aus dieſer Anwendung entſprungenen Ideen, kosmologiſche Ideen (von dem griechiſchen κοσμος Welt).

Von der Idee des unbedingten Ganzen.

Die Idee des unbedingten Ganzen entſpringt aus der Form der disjunktiven Schlüſſe, die wieder auf die Form der disjunktiven Urtheile beruht. In einem disjunktiven Urtheile wird das Verhältniß der Theile zu einem Ganzen beſtimmt, wenn man alſo durch disjunktive Schlüſſe aufſteigt, ſo wird man nur dann aufhören können, wenn man auf ein Ganzes ſtößt, das nicht wieder als Theil gedacht werden kann. In einem jeden disjunktiven Schluſſe werden in dem disjunktiven Urtheile, welches ſein Oberſatz iſt, alle möglichen Prädikate eines Gegenſtandes aufgezählt, in dem Schlußſatze wird der Gegenſtand vermittelſt des Unterſatzes in Rückſicht dieſer möglichen Prädikate beſtimmt. Die logiſche Form der disjunktiven Urtheile, die dem disjunktiven Schluſſe zum Grunde liegen, beruhet auf dem Grundſatz: Einem jeden Gegenſtand des Denkens kömmt von jeden zwei einander entgegengeſetzten Prädikaten eins zu, welchen man in der Logik den Satz der Beſtimmbarkeit nennt. Cajus iſt entweder gelehrt oder nicht gelehrt. Man geht alſo von der Beſtimmbarkeit zum Beſtimmten fort, mit andern Worten, man beſtimmt durch die Möglichkeit die Wirklichkeit. — Der logiſche Grundſatz: Jedem gedachten Gegenſtande kömmt von zwei einander entgegengeſetzten Merkmalen eins zu, muß abgeändert werden, wenn er zur Erkenntniß eines Gegenſtandes dienen ſoll, und er heißt dann ſo: Jedem Dinge muß von jeden zwei möglichen widerſprechenden (contradictoriſchen) Merkmalen immer eins zukommen. Man wird nun einen Gegenſtand vollkommen beſtimmt haben, wenn man angiebt, welche von allen widerſprechenden Merkmalen dieſem Gegenſtande zukommen. Alle Merkmale aber, wodurch in dem Dinge ſelbſt etwas geſetzt wird, heißen Realitäten, ihnen ſtehen die realen Ne-

gationen entgegen *). Wenn ich also aus dem Inbegriff aller Realitäten bestimme, welche davon einem Gegenstande zukommen, so ist er dadurch völlig bestimmt. Die völlige Bestimmung eines Gegenstandes setzt also die Idee des Inbegriffs aller Realitäten voraus, und diese Idee ist daher übereinstimmend mit der Idee des unbedingten Ganzen, weil der Inbegriff aller Realitäten nicht wieder als ein Theil eines andern betrachtet werden kann, da dieses höhere Ganze ja sonst noch mehr Realitäten enthalten würde.

Soll eine Idee zur Erkenntniß dienen, so muß sie auf einen Gegenstand bezogen werden, also muß diese Beziehung auch mit der Idee des Inbegriffs aller Realitäten geschehen, und dann erhält man den Begriff eines allerrealsten Wesens. Nennt man nun eine Idee in einem Gegenstande dargestellt, Ideal, so ist das allerrealste Wesen ein Ideal der Vernunft **).

*) Man muß die logischen Bejahungen mit den Realitäten, die logischen Verneinungen mit den realen Negationen nicht verwechseln. Die logischen Bejahungen und Verneinungen betreffen blos Verhältnisse, sie kommen im Urtheil vor und bestimmen, ob ein Prädikat (um dessen Inhalt sich aber die Logik nicht bekümmert) mit einem gegebenen Subjekt zur Einheit des Bewußtseyns verbunden werden kann, oder nicht. Realitäten und Negationen aber von Gegenständen gebraucht, betreffen das Setzen oder Nichtsetzen eines Merkmals, daher können logische Bejahungen oft reale Negationen seyn, wenn man ihren Inhalt untersucht; schuldlos ist eine logische Bejahung in dem Urtheil: Cajus ist schuldlos, so wie es dem Inhalte nach eine reale Negation ist. Logische Verneinungen werden immer durch nicht bezeichnet.

**) Größte Tugend verbunden mit der größten Glückseligkeit ist eine Idee, der Zustand, wo dies statt findet, und den wir Himmel nennen, ist also ein Ideal. Das Böse thun, des Bösen wegen, ist Idee, ein Wesen der das Böse thut, des Bösen wegen, (Teufel) ein Ideal. Wir behaupten hier übrigens nicht die Existenz von Himmel und Teufel.

Wir wollen nun sehen, was für Merkmale sich aus dem Begriff eines allerrealsten Wesens ableiten lassen. 1) Der Begriff bezeichnet ein Individuum, weil er durchgängig bestimmt ist; denn gesetzt, er paßte auf mehrere verschiedene Gegenstände, so würde in dem einen sich finden, was in dem andern nicht ist, und also wäre der eine Gegenstand, nicht das allerrealste Wesen. 2) Dies Wesen wird betrachtet als Urwesen, weil alle möglichen Gegenstände nur durch dasselbe möglich sind. Ich kann nämlich den Begriff eines jeden möglichen Wesens aus der Idee des allerrealsten Wesens ableiten, in so fern ich einen Theil der Realitäten des allerrealsten Wesens ihm beilege, andere hingegen von ihm verneine. Es ist also der Grund aller Möglichkeit. 3) Es ist das höchste Wesen, denn über ihm steht nichts, weil das was über ihm stehen würde, noch mehr Realitäten enthalten müßte. 4) Es ist einzig, weil alles durch dasselbe ist. 5) Es ist einfach, denn wäre es aus abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, so würden diese dasselbe erst möglich machen, da es doch vielmehr die abgeleiteten Wesen möglich macht. 6) Es ist das Wesen aller Wesen, in so fern es die Materie alles Möglichen enthält. 7) Es ist das allervollkommenste Wesen, weil es alle Realitäten und keine Negationen besitzt. 8) Es ist allgenugsam, denn es ist von keinem abhängig und von ihm hängt alles ab. 9) Es ist unermeßlich, weil es selbst allem andern zum Grunde liegt. 10) Es ist den Bedingungen der Zeit nicht unterworfen, ewig, weil es sonst nicht unbedingt wäre. 11) Es ist aus derselben Ursach ausserweltlich, weil es sonst den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfen wäre. 12) Es ist unveränderlich, weil sonst entweder eine Realität in eine Negation verwandelt würde, und dann würde es nicht mehr das allerrealste Wesen seyn, oder eine Realität hinzugefügt würde, und dann wäre es vorher nicht

das allerrealſte Weſen geweſen u. ſ. w. Dieſes Weſen nennen wir Gott.

Meine Leſer werden leicht einſehen, daß alle dieſe Eigenſchaften der Gottheit unmittelbar aus dem Begriff des allerrealſten Weſens abgeleitet ſind. Sobald man alſo das Daſeyn des allerrealſten Weſens bewieſen hat, iſt zugleich das Daſeyn dieſer Merkmale in ihm bewieſen. Jetzt müſſen wir ſehen, ob der Beweis für das Daſeyn eines ſolchen Weſens geführt werden kann. —

Wir haben nur drei Wege, auf welchen wir zu dem Beweiſe dieſes Daſeyns gelangen können, entweder wir führen ihn aus dem Begriffe des allerrealſten Weſens überhaupt, ohne auf irgend einen Gegenſtand der Erfahrung Rückſicht zu nehmen, dieſer Beweis heißt der ontologiſche (von dem Griechiſchen ων, das Weſen) oder wir gehen von der Erfahrung aus, wo es wieder zwei Wege giebt, entweder legt man ſeinem Beweiſe die Erfahrung überhaupt, (die Sinnenwelt überhaupt) zum Grunde, dieſer Beweis heißt der kosmologiſche (von dem griechiſchen κοσμος Welt); oder man geht von einer beſtimmten Erfahrung aus, welcher Beweis der phyſiko-theologiſche genannt wird.

Darſtellung und Prüfung des ontologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes.

Beweis. Wenn das allerrealſte Weſen möglich iſt,
ſo iſt es auch wirklich,
Nun iſt es möglich;

Alſo iſt es auch wirklich.

Beweis des Oberſatzes: Dem allerrealſten Weſen kommen alle Realitäten zu,

Das Daseyn aber ist eine Realität,

Also kömmt dem allerrealsten Wesen das Daseyn zu.

Beweis des Untersatzes: Alles was sich nicht widerspricht, ist möglich.
Der Begriff des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

Also ist das allerrealste Wesen möglich.

Prüfung dieses Beweises. Der geführte Beweis ist der Form nach richtig, es frägt sich blos daher, ob er auch der Materie nach richtig ist? *) Wir müssen also jetzt untersuchen, ob die für den Ober- und Untersatz geführten Beweise richtig sind. Wir machen mit der Prüfung des Beweises für den Obersatz den Anfang. Gegen die Form desselben ist nichts einzuwenden, und auch sein Obersatz: dem allerrealsten Wesen kommen alle Realitäten zu, ist unbezweifelt gewiß; aber sein Untersatz: Das Daseyn ist eine Realität, ist falsch. Um einzusehen, daß das Daseyn keine Realität sei, denke man sich irgend einen Gegenstand, z. B. einen Tisch, und bestimme genau die Realitäten die ihm zukommen; nun setze man, eben dieser Gegenstand (der Tisch) sei wirklich, so wird man einsehen, daß durch das Setzen des Daseyns desselben dem vorhin blos als möglich gedachten Gegenstand (dem Tisch) keine Realität hinzugefügt werden kann, denn sonst hätte ja der wirkliche Gegenstand (der wirkliche Tisch) eine Realität mehr, und also der mögliche Gegenstand wäre nicht eben derselbe, wie der wirkliche (der wirkliche Tisch wäre nicht eben derselbe, den ich mir

*) Zur Materie des Schlusses gehört der Ober- und Untersatz, die Verbindung derselben zur Herleitung des Schlußsatzes heißt die Form desselben.

vorher blos als möglich dachte). Gesetzt, zwei Menschen haben von einem und demselben Gegenstande gleiche Vorstellungen, der eine stellt ihn sich aber als möglich, der andere aber als wirklich vor; wäre nun Daseyn eine Realität, so würden beide sich nicht einen und denselben Gegenstand vorgestellt haben. Daseyn und Möglichkeit sind also nicht Realitäten eines Gegenstandes selbst, der gedacht wird, sondern es sind blos Verhältnisse zu unserm Erkenntnißvermögen, wodurch aber in dem gedachten Gegenstande nichts geändert wird. Wir sagen, ein Gegenstand sei (logisch) möglich, wenn er gedacht werden kann, d. h. wenn er kein widersprechendes Merkmal enthält, und dies ist beim allerrealsten Wesen der Fall. Ein Gegenstand wird von uns als wirklich erkannt, wenn wir ihn anschauen, übrigens bleibt der Gegenstand immer derselbe, denn sonst würde ja ein anderer Gegenstand gedacht als angeschaut, d. h. nicht der vorhin gedachte, sondern ein anderer Gegenstand wäre wirklich. Wir sehen also, daß logische Möglichkeit und Wirklichkeit nur zwei verschiedene Verhältnisse sind, in welchen der Gegenstand zu unsern verschiedenen Vorstellungsvermögen, der Sinnlichkeit als dem Vermögen der Anschauungen und dem Verstande (als dem Vermögen der Begriffe) gesetzt wird. —

Dadurch fällt aber der Obersatz des ontologischen Beweises: Wenn das allerrealste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich, über den Haufen. — Hierdurch wäre nun freilich schon die Nichtigkeit des ontologischen Beweises dargethan, allein wir wollen auch noch zeigen, daß der Untersatz desselben nicht bewiesen werden kann. Der Beweis für den Untersatz war:

Alles, was sich nicht widerspricht, ist möglich;
Das allerrealste Wesen widerspricht sich nicht,

Also ist es möglich.

Eigentlich hätte der Beweis so ausgedrückt werden müssen:
Jeder Begriff, der sich nicht widerspricht, ist möglich,

Der Begriff des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

---

Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens möglich.

Meine Leser sehen durch diese Abänderung leicht ein, daß dieser Beweis blos für die logische Möglichkeit (Gedenkbarkeit) des allerrealsten Wesens gilt, weil nämlich den Realitäten nur Negationen logisch entgegen stehen, so kann man allerdings alle Realitäten ohne Widerspruch vereinigt denken, allein die logische Möglichkeit ist von der realen sehr verschieden. Aus dem Umstande, daß ich alle Realitäten vereinigt denken kann, fließt noch nicht, daß sie alle vereinigt existiren können; können sich nicht ihre Wirkungen widerstreiten? Der Strom, der das Schiff nach Abend treibt, und der Wind, der es nach Morgen zu gehen zwingt, sind beides Realitäten, aber ihre Wirkungen heben sich auf. Nur das allerrealste Wesen allein kann (wenn es existirt) seine reale äußere und innere Möglichkeit einsehen. Ich verweise meine Leser, um Wiederholung zu vermeiden, auf Seite 94. Es ist offenbar Vermessenheit (Unkunde des Menschen in Rücksicht der Gränzen seiner Erkenntnißkräfte und daher ein Unternehmen, wozu seine Kräfte nicht zureichen), die Möglichkeit Gottes erkennen und aus ihr das Daseyn desselben ableiten zu wollen; die um so mehr ins Auge springt, wenn man bedenkt, daß der Mensch weder seine eigene, noch die Möglichkeit anderer eingeschränkter Weltwesen erkennen, sondern nur vom Daseyn auf die Möglichkeit derselben schließen kann, wie wir dies Seite 94 ausführlich dargethan haben.

Darstellung und Prüfung des kosmologischen Beweises.

Beweis. Es existirt etwas, wenigstens Ich selbst. Das Existirende ist entweder schlechterdings nothwendig

oder zufällig. Iſt es zufällig, ſo ſetzt es nach dem Geſetze der Cauſalität, ſeine Urſach voraus; die Reihe der Urſachen aber kann nur mit dem ſchlechthin nothwendigen als vollendet betrachtet werden, es exiſtirt alſo ein ſchlechthin (abſolut) nothwendiges Weſen.

Das abſolutnothwendige Weſen iſt ein ſolches, deſſen Nichtexiſtenz unmöglich iſt, von allen Weſen aber iſt nur das allerrealſte Weſen dasjenige, deſſen Nichtexiſtenz nicht gedacht werden kann, alſo iſt das abſolutnothwendige Weſen das allerrealſte Weſen.

Dieſer Beweis unterſcheidet ſich von dem ontologiſchen dadurch, daß er ein Daſeyn überhaupt zum Grunde legt, wovon man wenigſtens ſein eigenes Daſeyn zugeſtehen muß. Er heißt der Beweis von der Zufälligkeit der Welt, weil wohl niemand ſich als abſolutnothwendig, ſondern als zufällig betrachten wird.

Prüfung dieſes Beweiſes. Was den erſten Theil deſſelben betrifft, wo man von der zufälligen Exiſtenz auf das Daſeyn eines abſolutnothwendigen Weſens ſchließt, ſo verweiſe ich auf das, was ich oben bei der Anwendung des unbedingten Grundes auf die Categorie der Zufälligkeit geſagt habe. Es iſt die Idee des abſolutnothwendigen Weſens, nichts als eine Vorſchrift der Vernunft für den Verſtand, beim Aufſteigen in der Reihe der zufälligen Urſachen, ſeine Unterſuchungen immer fort zu ſezzen, und wenn gleich die Möglichkeit eines abſolutnothwendigen Weſens, als Ding an ſich, nicht geleugnet werden kann, ſo giebt doch das Daſeyn eines zufälligen Gegenſtandes keinen Beweisgrund für das Daſeyn eines abſolutnothwendigen Gegenſtandes ab.

Aber auch einmal angenommen, man könnte von der Zufälligkeit der Welt (oder irgend eines exiſtirenden Dinges) auf das Daſeyn eines abſolutnothwendigen Weſens mit Sicherheit ſchließen (welches doch der Fall nicht iſt,) ſo bleibt noch eine andere Schwierigkeit übrig, man muß nämlich beweiſen, daß das abſolutnothwendige Weſen das

allerrealste Wesen ist, und hier hinkt der gegebene Beweis sehr.

Unter den Gegenständen der Erkenntniß, die uns in der Erfahrung gegeben werden können, findet man keinen, dem man das Merkmal einer unbedingten Nothwendigkeit beilegen könnte, daher sucht man unter den Begriffen herum, um zu sehen, ob sich nicht einer dazu qualificire, und glaubt ihn in dem Begriff des allerrealsten Wesens gefunden zu haben; allein dann muß man erst beweisen, daß das allerrealste Wesen nothwendig existiren müsse, welches der ontologische Beweis zu leisten versuchte, aber, wie wir gesehen haben, nicht leisten konnte. Es beruht also der kosmologische Beweis am Ende auf dem ontologischen, und fällt mit diesem.

Darstellung und Prüfung des physicotheologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Beweis. Es giebt in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die eine solche Beschaffenheit haben, daß man an ihnen deutliche Spuren von Einrichtungen zu bestimmten Absichten erkennt. Ich übergehe es hier, mehrere solcher Beispiele zu nennen, und berufe mich allein auf die Einrichtung des menschlichen Körpers, bei dem jedes Gliedmaß deutlich zeigt, daß es zu einer bestimmten Absicht seine Einrichtung erhalten hat. Absicht setzt ein vernünftiges Wesen voraus, das sie gehabt hat, also sind in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die da zeigen, daß sie von einem vernünftigen Urheber herrühren. So weit die Erfahrung reicht, finden wir, daß alles Mannigfaltige der Sinnenwelt zu einem Ganzen zusammenstimmt, und wo unsere Erfahrung nicht hinreicht, können wir der Analogie nach diese Zusammenstimmung annehmen. Es wird daher die Welt von Einem vernünftigen Urheber herrühren, da sie selbst als zufällig betrachtet wer-

den muß. Dieser vernünftige Urheber der Welt kann selbst nicht zufällig seyn, also ist er das absolutnothwendige Wesen; das absolutnothwendige Wesen ist aber das allerrealste Wesen; folglich schließt man von der zweckmäßigen Einrichtung einzelner Erscheinungen auf das Daseyn des allerrealsten Wesens (Gottes) als des vernünftigen Urhebers der Welt.

Prufung dieses Beweises. So viel leuchtet gleich anfänglich in die Augen, daß der physicotheologische Beweis sich auf den kosmologischen und vermittelst dieses auf den ontologischen Beweis stützt. Er geht von der Zweckmäßigkeit einzelner Erscheinungen auf die Zufälligkeit der Welt über, in so fern diese sich selbst nicht zweckmäßig hervorgebracht haben kann, und nun schließt er von der Zufälligkeit der Welt auf das Daseyn des allernothwendigsten Wesens, und will dann ontologisch zeigen, daß dies das allerrealste Wesen sei. Der physicotheologische Beweis fällt mit seinen Stützen dem kosmologischen und dem ontologischen Beweise und ich übergehe hier, was ich oben zur Bestreitung dieser Beweise gesagt habe. — Nun nur noch ein Paar Worte über den Zusatz, den der physicotheologische Beweis zu den beiden andern Beweisen macht.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß eine Menge Gegenstände der Sinnenwelt von der Art sind, daß wir ihre Einrichtung nicht anders begreifen können, als wenn wir einen Zweck, eine Absicht aufsuchen, weshalb sie so eingerichtet sind. Es ist also die Zweckmäßigkeit für uns ein Erklärungsgrund, wenn wir mit den mechanischen Ursachen nicht ausreichen; allein aus dem Umstande, daß wir die Einrichtung gewisser Dinge nicht anders begreifen können, als wenn wir annehmen, daß sie nach einem bestimmten Zwecke hervorgebracht sind, folgt noch gar nicht, daß ein solches Ding wirklich einen vernünftigen Urheber habe. Es ist dies nichts als eine Hypothese, die aber doch immer nicht Beweisgrund ist. Man würde ja sonst schließen, was ich nicht anders erklären kann, ist so, und das wird doch

wohl niemand behaupten. Ferner erschleicht der physico-theologische Beweis die Annahme Eines Urhebers der Welt, denn er nimmt analogisch an, weil das, was wir von der Welt kennen, zusammenstimmend ist, so wird alles zusammenstimmend seyn. Aber gesetzt auch, die Welt sei von Einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, so könnte ich doch höchstens nur annehmen, es habe so viel Kraft und so viel Verstand als dazu gehört, um diese Welt zu machen, nicht aber, daß es den höchsten Verstand und die höchste Kraft besitzt. Wir würden von der Welt höchstens nur auf den Weltbilder, aber nicht auf das höchste Wesen schließen können. Derjenige, welcher aus der Zweckmäßigkeit der Erscheinungen der Sinnenwelt das Daseyn eines Urhebers, welcher die höchste Weisheit besitzt, beweisen will, muß sich durchaus auch darauf einlassen, das anscheinend Zweckwidrige in der Sinnenwelt zu erklären und die Gottheit zu rechtfertigen. Er darf aber nicht auf die Unmöglichkeit sich berufen, die Weisheit Gottes zu ergründen, denn sonst würde er in einen Fehler verfallen, den die Logik streng rügt; er würde einen Zirkel im Beweise begehen. Er schlösse nämlich von der Zweckmäßigkeit der Sinnenwelt auf das Daseyn eines allweisen Urhebers und von diesem, daß alles was in der Welt sich findet (auch das anscheinend Zweckwidrige) zweckmäßig seyn müsse.

Der ontologische und kosmologische Beweis haben an sich keinen Nutzen; was hilft es uns, wenn wir auch bewiesen hätten, es existirt das allerrealste, oder ein nothwendiges Wesen, da wir die Realitäten dieses Wesens nicht erkennen und begreifen können. Ueberdies sind beide bloße trockene Untersuchungen, die nur für den Metaphysiker zum Behuf seiner Spekulationen im Gebiete des Uebersinnlichen, aber nicht für den gemeinen Mann zum Behuf des moralischen Lebens, Werth haben können, anders ist es mit dem physico-theologischen Beweise der weit mehr Interesse selbst für den gemeinen Mann hat, indem er Gott als den Urheber der ihm bekannten

Sinnenwelt und also auch seines Wohls und Wehs darstellt. Als strenger Beweis kann er nun freilich, wie wir gezeigt haben, eben so wenig gelten, als die vorhergehenden, aber er kann uns vorbereiten, durch die Betrachtung des Zweckmäßigen einen Welturheber zu ahnden, wenn gleich nicht zu erkennen und sein Daseyn zu beweisen, und er würde, wenn es anderweitige Gründe für die Annahme der Gottheit gäbe, an diese Annahme sich leicht anschließen und durch den anders worauf gegründeten Glauben an die Gottheit Leben und Schönheit erhalten.

Dies sei genug zur Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes. Dies Daseyn kann nicht bewiesen werden, wenn gleich gegen die Möglichkeit eines solchen Wesens auch nichts eingewandt werden kann. Die Gottheit gehört zu den Dingen an sich, liegt also über die Gränzen der Sinnenwelt hinaus, bis auf welche sich unsere Erkenntniß nur erstreckt, wir können also eben so wenig das Daseyn, als das Nichtseyn desselben beweisen. Was nun die den drei vermeinten Beweisen zum Grunde liegenden Begriffe betrifft, so haben sie allerdings einen Gebrauch, aber nicht zur Erkenntniß eines Gegenstandes, sondern als Vorschrift für den Verstand zur größtmöglichsten Erweiterung seiner Thätigkeit. Der dem ontologischen Beweise zum Grunde liegende Begriff eines allerrealsten Wesens ist eine logische Regel für den Verstand, nicht zu meinen, als sei die Angabe der Merkmale eines Gegenstandes zur deutlichen Erkenntniß derselben je als vollständig zu betrachten, sondern immer in Aufsuchung und Bestimmung neuer Merkmale unermüdet fortzufahren; die Vernunft will mit andern Worten sagen: Der logische Grundsatz der Bestimmbarkeit, welcher zur Deutlichmachung und Bestimmung unserer Erkenntnisse von Gegenständen durch Begriffe dient, leidet eine unbegränzte Anwendung, weil die Anzahl der Merkmale, die wir einem Gegenstande beilegen oder absprechen, unendlich ist. —

Daß dieser Begriff des allerrealsten Wesens nur formal ist, sieht man schon daraus, daß wir durch ihn nicht erkennen, was Realitäten sind und was nicht. — Der dem vermeinten kosmologischen Beweise zum Grunde liegende Begriff eines absolutnothwendigen Wesens dient gleichfalls blos zur Erweiterung unseres Verstandesgebrauchs, welches wir schon oben S. 130 bei Darstellung der Categorien der Modalität auf die kosmologische Idee des unbedingten Grundes gezeigt haben. — Was endlich den Begriff der Zweckmäßigkeit betrifft, auf welchen sich der sogenannte physico-theologische Beweis stützt, so will die Vernunft mit dieser Idee nichts anders sagen, als wir sollen bei unsern Nachforschungen in der Sinnenwelt, wenn wir mit mechanischen Ursachen nicht ausreichen, so verfahren, als wäre die Sinnenwelt von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, um die größtmöglichste Einheit unserer Erkenntnisse zu erlangen, und da noch zu begreifen, wo wir bei der Erklärung aus bloßen mechanischen Ursachen, nichts mehr begreifen würden. — Ich werde im zweiten Theil dieses Werks, wo von der teleologischen (auf Zweckmäßigkeit sich stützenden) Beurtheilung der Natur die Rede seyn wird, Gelegenheit haben, dies ausführlicher auseinander zu setzen.

Gesammtes Resultat unserer Untersuchung über die erste Hauptfrage: was kann ich wissen?

Alle unsere Erkenntniß erstreckt sich blos auf die Sinnenwelt, als Gegenstand der Erfahrung, was über diese hinaus liegt, ist für uns nicht erkennbar. Aber auch diese Sinnenwelt erkennen wir nicht, wie sie an sich ist, sondern nur, wie wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen, und unter den Bedingungen unseres Verstandes denken; doch lassen sich aus der eigenthümlichen Beschaffenheit un-

serer Sinnlichkeit und unseres Verstandes, die zu unsern Erkenntnissen nothwendig sind, allgemeine und nothwendige Regeln ableiten, denen die Gegenstände der Erfahrung schlechterdings unterworfen seyn müssen, wir können aber den Gebrauch dieser allgemeinen und nothwendigen Regeln nicht über die Erfahrung hinaus erweitern, um dadurch zur Erkenntniß der Dinge an sich zu gelangen. Auch finden sich in unserer Vernunft Ideen, die freilich keine Erkenntniß gewähren, die aber doch, wenn wir sie als Ziel unsers Strebens im Felde der Erkenntniß aufstellen, uns zum immer weitern Fortschreiten in demselben antreiben.

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitt.

Die in diesem Abschnitt vorgetragenen Sätze machen den wesentlichen Inhalt der Critik des Erkenntnißvermögens aus. Die Resultate waren nicht blos in negativer Rücksicht merkwürdig, insofern sie uns nämlich abhalten unsere Zeit und Kräfte auf unnütze Versuche, übersinnliche Gegenstände kennen zu lernen, zu verschwenden, und uns so indirekt bestimmen, mehr Fleiß und Sorgfalt auf die Verbesserung unserer Erkenntniß, welche die Sinnenwelt zum Gegenstande haben, zu verwenden; sondern wir haben auch durch unsere Untersuchungen Einsicht in die Grundlage zweier wichtigen Wissenschaften, der reinen Mathematik und der Metaphysik der Naturwissenschaft erhalten. Jene stützt sich auf die Formen der Anschauungen, Raum und Zeit, ist deshalb selbst a priori und hat apodiktische (nothwendige) Gewißheit; diese hingegen gründet ihre Sätze auf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, welche, da sie mit der Identität des Selbstbewußtseyns in der genauesten Verbindung steht, gleichfalls apodiktische Gewißheit bei sich führt.

Wer sich nunmehro an das Studium der kantischen Schriften selbst machen will, wird die hier vorgetragenen Sätze in zwei Werken finden, in Kants Kritik der reinen Vernunft und in seinen Prolegomenen zu jeder künftigen

Metaphysik. Unter Kritik der reinen Vernunft versteht Kant Kritik unsers Erkenntnißvermögens; er hat ihr deshalb diesen Namen gegeben, weil die reine Vernunft, d. h. die Vernunft, insofern sie nicht am Leitfaden der Erfahrung fortgeht, vorzüglich der Kritik bedarf, um von den in ihr gegründeten Ideen keinen Gebrauch zu machen, der alle Erfahrung übersteigt, aber eben deshalb zu nichts führt. Die in der Kritik der reinen Vernunft befolgte Methode ist synthetisch; in den Prolegomenen analytisch. Der Leser wird wohl thun, wenn er das Studium beider Schriften mit einander verbindet.

Das Gebäude der Metaphysik (wenn diese als Wissenschaft des über alle Erfahrung hinausliegenden betrachtet wird) ist also eingerissen; und wenn wir uns des Ausdrucks Metaphysik bedienen, so verstehen wir darunter Erkenntnisse a priori, welche auf Begriffen, nicht wie die Mathematik auf Darstellung der Begriffe in einer reinen Anschauung beruhen. Daß in Rücksicht der Sinnenwelt (mundus phenomenon) eine solche Metaphysik möglich ist, haben wir in dem vorhergehenden Abschnitt bei den Grundsätzen des Verstandes dargethan.

Die bisherige Metaphysik zerfiel in folgende vier Theile: in die Ontologie, rationale Psychologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie; die drei letzten stützten sich auf die in der Vernunft gegründeten Ideen, und wir haben ausführlich gezeigt, daß es solche Wissenschaften für uns nicht geben kann. Was nun die Ontologie betrifft, so ist sie gleichfalls unmöglich, wenn man sie auf alle Dinge überhaupt, und also auch auf die Dinge an sich ausdehnt, wie dies die Metaphysiker wirklich thaten, nur von den Gegenständen als Erscheinungen, lassen sich Sätze a priori aufstellen.

Zweiter Abſchnitt.

Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun?

So wichtig auch die Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen? iſt, ſo wird ſie doch von der Frage, was ſoll ich thun? unendlich weit an Intereſſe übertroffen. Ich kann allenfalls die erſte Frage unbeantwortet laſſen, aber die zweite Frage hingegen muß jeder, der auf den Namen eines vernünftigen Weſens Anſpruch macht, ſich vorlegen, und ſie zu beantworten ſuchen, weil man zwar das Wiſſen, aber nicht das Handeln aufgeben kann. Aber eben deshalb läßt ſich ſchon zum voraus vermuthen, daß die Beantwortung dieſer Frage mit ungleich weniger Schwierigkeiten verknüpft ſeyn müſſe, als die der vorhergehenden.

Die Frage, was ſoll ich thun? betrifft nicht unſere Erkenntniſſe, ſondern unſer Vermögen zu handeln, unſere Willkühr; und die Frage ſowohl, als jede beſtimmte Antwort darauf: du ſollſt dein Verſprechen halten, du ſollſt nicht lügen, u. ſ. w. ſetzt voraus, daß unſere Handlungen nicht nach dem Geſetze der Naturnothwendigkeit geſchehen, weil ſonſt jede Frage nach dem Sollen und jede Antwort darauf ungereimt, wäre, ſondern daß es in unſerer Willkühr ſteht, zu thun und zu laſſen, d. h. daß wir frei ſind. Das Bewußtſeyn alſo, daß wir Sollen, ſetzt als nothwendig voraus, daß wir frei ſind; denn

müßten alle unsere Handlungen nach den Gesetzen der Natur nothwendig geschehen, so wäre es eben solcher Unsinn uns zu gebieten, daß wir etwas thun oder lassen sollen, als dem Magen zu befehlen, daß er verdaue oder nicht verdaue, oder dem Steine, daß er schwer oder nicht schwer sei. —

Ehe wir uns also an die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? wagen, müssen wir zuförderst eine Untersuchung über die Freiheit der Willkühr anstellen, denn alle Bemühungen, die erste Frage zu beantworten, wäre vergeblich, wenn sich darthun lassen sollte, daß wir in Rücksicht der Willkühr nicht frei sind.

Was versteht man unter Freiheit der Willkühr? Man nimmt diesen Ausdruck in doppelter Bedeutung, in negativer und positiver. Nicht stehen unter fremden nothwendigzwingenden Gesetzen, Unabhängigkeit von äussern nothwendigbestimmenden Ursachen ist Freiheit im negativen Verstande; so sagen wir, ein Stein, der fällt, ist nicht frei, denn er wird von der Erde angezogen, und muß nothwendig den Gesetzen dieser Ursach gemäß fallen. Frei seyn in positiver Bedeutung hingegen heißt unter seinen eigenen Gesetzen stehen. In der letztern Bedeutung brauchen wir den Ausdruck in dem Worte Freistaat, worunter wir nämlich einen Staat verstehen, dessen Bürger sich selbst Gesetze geben. Man sieht leicht ein, daß der positive Begriff der Freiheit den negativen in sich schließt, und daß ohne Voraussetzung der negativen Freiheit, die positive gar nicht existiren kann. Wir wollen daher zuförderst fragen, ist die Willkühr des Menschen negativ frei, d. h. sind seine Handlungen von den Gesetzen der Naturnothwendiakeit ausgenommen oder nicht? —

Wir können einen doppelten Weg einschlagen, um diese Frage zu beantworten; einmal können wir untersuchen, was für einen Ausspruch der gemeine Menschenverstand über diesen Gegenstand thut, und so dann können wir auch den Urtheilsspruch der speculativen Ver-

unft über dieſen Gegenſtand einholen. Laßt uns beides verſuchen.

Man erzählt uns, Cajus hat ſeinen Vater ermordet. — Wir erſchrecken und fragen, wie iſt das möglich? Der andere ſagt uns: Cajus war ein aufbrauſender, jähzorniger und ehrgeiziger Menſch, ſein Vater hatte ihn von ſeiner Kindheit an gar nicht geachtet, ſondern immer hart und grauſam begegnet, jetzt hatte er ihn wieder ſchrecklich beleidigt, die Ehre des Cajus war von ihm öffentlich angegriffen, und auſſerſt gekrankt, Cajus hatte grade Wein getrunken, dies vermehrte ſeine Hitze, und ſo erſtach er im Zorn ſeinen Vater. Hat uns nun der andere auf unſere Frage: wie iſt das möglich? durch ſeine Antwort Genüge geleiſtet, ſo ſagen wir: ja unter den Umſtänden mußte Cajus ſeinen Vater freilich umbringen. Frägt man uns nun aber: alſo iſt die Handlung des Cajus nicht Unrecht? denn ihr ſagtet ja ſelbſt, ſie mußte unter dieſen Umſtänden geſchehen, und was geſchehen muß, iſt weder Recht noch Unrecht; ſo ſchütteln wir den Kopf und behaupten, deſſen ungeachtet ſei die Handlung des Cajus ein Verbrechen, d. h. wir erklären die Handlung für frei. Hieraus erhellet, daß der gemeine Menſchenverſtand eine und dieſelbe Handlung für nothwendig, und für nicht nothwendig (für negativ frei) erklärt. —

Fragen wir die ſpekulative Vernunft in dieſer Bedrängniß um Rath, ſo fällt ihr Beſcheid mit dem des gemeinen Menſchenverſtandes zuſammen. Ich verweiſe meine Leſer hier auf das was ich oben bei den kosmologiſchen Ideen über die Beweiſe der beiden ſich widerſtreitenden Sätze: Es iſt die Cauſalität nach Geſetzen der Natur nicht die einzige in der Sinnenwelt, ſondern man muß auch eine Cauſalität durch Freiheit annehmen, und: Es giebt überall keine Freiheit in der Welt, ſondern alles geſchieht nach Geſetzen der Naturnothwendigkeit, geſagt habe. — Bedenkt man nun, daß welchen von beiden Sä-

tzen man als wahr, und welchen man als falsch erklärt, man immer auf etwas Wichtiges Verzicht thun muß, so kömmt man noch mehr ins Gedränge. Sagt man, alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so ist Tugend, Recht, Sittlichkeit ein Hirngespinst, und der Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit, der, wie wir in der Folge zeigen werden, darauf beruht, ein leerer Traum: nimmt man hingegen an, in der Sinnenwelt könne Causalität durch Freiheit eintreten, so wird die ewige Ordnung der Natur zerrissen und keine Erfahrung mehr möglich seyn, weil man nie wissen könnte, ob die Causalität durch Freiheit nicht eine Ausnahme von den Gesetzen der Natur machen würde. Was soll man nun aufgeben, Sittlichkeit oder Erfahrung? soll man lieber die Tugend für Träumerei erklären oder die Erfahrungserkenntniß unsicher und die Erscheinungen der Sinnenwelt zum möglichen Spiel, was weiß ich, welcher Causalitäten durch Freiheit machen? Keins von beiden kann aufgegeben werden, die Sittlichkeit nicht, dies fordert die praktische Vernunft in ihrer heiligen Gesetzgebung; Erfahrung nicht, dies fordert die erkennende Vernunft, die sonst unnütz wäre, weil sie bei jeder Verbindung nach Naturgesetzen, bei jeder Erwartung der Zukunft, immer fürchten müßte, daß eine Causalität durch Freiheit eine Ausnahme von den Gesetzen der Natur mache und so ihre Untersuchungen und Verbindungen vernichte. Eins von beiden zu retten hilft uns nichts, soll die Vernunft zufrieden gestellt werden, so muß beides, Freiheit und Naturnothwendigkeit, mit einander bestehen können; dahin weißt auch der gemeine Menschenverstand, der eine und dieselbe Handlung, wie wir eben gesehen haben, für nothwendig und für frei erklärt. Wie ist dies aber möglich? wie kann eine und dieselbe Sache frei und nothwendig seyn? — Nimmt man an, die Wahrnehmungen der Sinnenwelt betreffen Dinge an sich selbst, so ist freilich keine Rettung, da kann dann eine und dieselbe Sache nicht zugleich frei und nicht frei (noth-

wendig) seyn. Wir wissen aber schon, daß alle Wahrnehmungen der Sinnenwelt nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen betreffen, es findet also bei einer gegebenen Erscheinung A eine doppelte Relation statt, einmal kann ich sie betrachten, als Erscheinung, d. h. als einen Theil der Sinnenwelt und da ist sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen; ich muß sie mit einer andern vorhergehenden Erscheinung nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel verknüpfen; aber zweitens kann ich diese Erscheinung A auch als Wirkung eines Dinges an sich betrachten, das nun als Ding an sich, nicht den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen zu seyn braucht, d. h. frei seyn kann. Betrachte ich das Verbrechen des Vatermordes des Cajus als eine Erscheinung in der Sinnenwelt, so muß ich freilich nach einer andern vorhergehenden Erscheinung fragen, worauf diese Handlung nothwendig, nach einer Regel folgt, hier ist Naturnothwendigkeit. Aber eben dieses Verbrechen ist auch als Wirkung des Cajus als Ding an sich selbst, nicht in so fern es mir in der Sinnenwelt erscheint, anzusehen, und da widerspricht es sich nicht, daß die Handlung in so fern als ausgenommen von Naturgesetzen der Sinnenwelt, d. h. als frei betrachtet werden kann. Wenn daher der Philosoph, um eine gegebene Handlung z. B. den Vatermord des Cajus zu erklären, von der Erziehung des Cajus, von seinem Temperament, seiner körperlichen Beschaffenheit u. s. w. spricht, und uns eine Reihe von Handlungen vorführt, von denen eine immer die andere erzeugte, und deren Ende das Verbrechen ist, — der Richter hingegen diese Handlung des Cajus doch für ein Verbrechen erklärt, sie ihm zurechnet und ihn deshalb bestraft, so haben beide Recht und widersprechen einander nicht. Der Philosoph spricht von einer Erscheinung der Sinnenwelt, die er nun nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit andern Erscheinungen in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen verbindet, der Richter hingegen betrachtet den Vatermord als die

Wirkung des Cajus als Ding an sich, und da kann er ihn von den Naturgesetzen der Sinnenwelt ausnehmen, ihn für frei erklären, und seine Handlung ihm zurechnen.

Ich habe oftmals gefunden, daß bei den Bemühungen der Schriftsteller eine Sache recht deutlich zu machen, die Weitläuftigkeit der Deutlichkeit nachtheilig geworden ist, ich will daher nichts mehr hinzusetzen, um nicht in denselben Fehler zu verfallen, meine Leser werden, wenn sie das Ganze noch einmal überlesen, wie ich hoffe, die Sache verständlich finden. Daß eine und dieselbe Handlung für frei und auch für nothwendig erklärt werden kann, kömmt von der doppelten Relation her, in der man sie betrachtet, sie ist nothwendig als Erscheinung, sie kann frei seyn, in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt.

Ich habe mich immer nur des Ausdrucks bedient, eine Handlung *kann* frei seyn, in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht sie *ist frei*, denn das letztere würde zu viel behauptend seyn, und unsern vorhergehenden Sätzen, daß wir von den Dingen an sich nichts wissen, widersprechen. Wir retten hier blos die *Möglichkeit* der Freiheit und zeigen, daß sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität durch Freiheit haben könne, sehen wir freilich nicht ein, aber dies ist auch nicht nothwendig, und wir sind im Grunde bei den Erklärungen der nothwendigen Erscheinungen in der Sinnenwelt um nichts besser daran, denn wer will darthun, wie die Bewegung des Körpers C, der im Laufe auf den ruhenden Körper S stößt, zum Theil in diesen letztern übergeht, so daß sich nun beide mit getheilter Geschwindigkeit bewegen? — Die Causalität durch Freiheit ist bei einem Dinge an sich möglich; niemand wird darthun können, ein Ding an sich müsse fremden Gesetzen unterworfen seyn, denn er weiß von den Dingen an sich nichts; — ich kann die Wirklichkeit der Freiheit durch meine spekulative Vernunft frei-

lich nicht darthun, weil ich von den Dingen an sich nichts weiß, und nichts wissen kann, aber mein Gegner kann auch aus eben dem Grunde ihre Unmöglichkeit nicht darthun.

Die erkennende Vernunft kann also nichts weiter thun, als die Möglichkeit der Freiheit retten und zeigen, daß niemand durch speculative Beweise uns zwingen kann, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwerfen. Wir haben aber außer dem Erkenntnißvermögen noch ein Willensvermögen, dieses giebt uns im unmittelbaren Bewußtseyn die Vorstellungen von einem Sollen, von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, von Würdigkeit und Unwürdigkeit u. s. w., alles Vorstellungen, die nothwendig in uns gegründet sind, und die wir nicht ausrotten können. Tugend und Laster, Recht und Unrecht sezzen aber den negativen Begriff der Freiheit, die Ausnahme von fremden nothwendigzwingenden Gesetzen voraus; ohne Freiheit ist Tugend und Laster, Recht und Unrecht ein Widerspruch, und wenn der Mensch nicht frei wäre, könnte man seine Handlungen ihm eben so wenig zurechnen, als man dem Stein der vom Dache fällt und einen Menschen erschlägt, die Wirkung des Erschlagens zurechnen kann, denn beide gehorchten sodann der eisernen Nothwendigkeit. Da nun die praktische Vernunft als Gesetzgeberin für Tugend und Laster, Recht und Unrecht, nur unter Voraussetzung der Freiheit möglich ist, da sie ihr Du sollst unter dieser Voraussetzung aussprechen kann, so nimmt sie die Freiheit als vorhanden an, und ist versichert, daß keine Speculation sie je aus dem Besitze dieser Annahme verdrängen kann. Diese Annahme der Freiheit ist freilich kein Wissen und kein Erkennen, allein sie ist in praktischer Rücksicht zum Behuf der von unserer Vernunft unnachlaßlich geforderten Sittlichkeit nothwendig, niemand kann die Tugend für möglich und für Gebot der Vernunft erkennen, ohne Freiheit der Willkühr anzunehmen. Daher nennen wir das Fürwahrhalten

der Freiheit einen nothwendigen praktischen Glauben.

Die Frage: was soll ich thun? hat also, da Freiheit möglich ist, einen Sinn und wir können uns dreist an die Beantwortung derselben wagen. Ehe wir uns aber an die Beantwortung dieser Frage machen, wollen wir zuförderst einige Begriffe erläutern, deren wir uns bei dem Fortgange unserer Untersuchungen bedienen müssen. —

Daß wir fragen: was soll ich thun? setzt voraus, daß wir etwas thun können, daß wir ein Vermögen haben etwas zu thun, dieses Vermögen nennen wir Begehrungsvermögen. Bestimmen wir diesen Begriff genauer, so finden wir: Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Ich stelle mir vor, ich bezahle die Schulden eines armen alten rechtschaffnen Mannes, der sich gar nicht zu helfen weiß, sehe die Freude, die dies dem armen Manne macht und gehe nun hin und befriedige seine Gläubiger, so waren meine Vorstellungen die Ursach, daß ich sie wirklich machte. Dies war eine Wirkung des Begehrungsvermögens. Die Katze stellt sich den Geschmack des Fisches vor, der auf dem Tische liegt, und dies bestimmt sie, hinaufzuspringen und ihn zu fressen; auch dies ist Aeußerung des Begehrungsvermögens. Der Mensch und das Thier also haben ein Begehrungsvermögen; ja wir müssen dasselbe jedem lebenden Wesen beilegen, weil Leben nichts anders heißt, als nach Vorstellungen etwas wirklich machen.

Das Begehrungsvermögen hat also Causalität. Diese Causalität, in so fern sie in dem begehrenden Wesen selbst angetroffen wird, heißt das Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen, man könnte es Willkühr in weiterer Bedeutung nennen, diese ist nun von doppelter Art, entweder ist damit das Bewußtseyn verbunden, daß ich meine Vorstellung wirklich machen kann, dann ist es Willkühr in engerer Bedeutung, oder dies

Bewußtseyn ist nicht damit verbunden, dann heißt es Wunsch. Ich begehre das große Loos in der Lotterie zu gewinnen, offenbar eine Aeußerung meines Begehrungsvermögens; allein ich bin mir zugleich bewußt, daß es nicht in meiner Macht steht, diese Vorstellung wirklich zu machen, daher ist es ein bloßer Wunsch. Ich begehre ein Loos in der Lotterie zu nehmen, und ich bin mir bewußt, daß ich es kann, das ist Willkühr in engerer Bedeutung. Die Vorstellungen nun, welche die Willkühr bestimmen, können von doppelter Art seyn, entweder sinnlich oder durch die Vernunft gegeben, denn wir haben dies doppelte Vermögen der Vorstellungen, Sinnlichkeit und Verstand (Vernunft). Der sinnliche Bestimmungsgrund der Willkühr, ist das sinnliche Gefühl der Lust, was mit der Vorstellung der Wirklichmachung eines Gegenstandes verknüpft ist, es geht vor der Bestimmung der Willkühr als Ursach vorher. Die Vorstellung des angenehmen Geschmacks des Fisches bestimmt die Willkühr der Katze ihn zu fressen. Die Lust, welche die Willkühr bestimmt, heißt Begierde, die Katze hat Begierde den Fisch zu fressen; und eine habituelle Begierde heißt Neigung, da es in der Natur der Katze liegt gern Fische zu fressen, so sagt man die Katze hat Neigung dazu. Wesen, deren Willkühr nur allein durch sinnliche Antriebe, (Begierden, stimulos) bestimmt wird, haben eine thierische Willkühr (arbitrium brutum), und die Willkühr derselben ist nicht frei, sondern von der Einwirkung der Vorstellung des Gegenstandes auf ihr Gefühl der Lust, abhängig. — Die Willkühr kann aber auch durch Vorstellungen des Verstandes (oder der Vernunft) bestimmt werden. Die Vorstellungen der Vernunft sind nicht einzelne, (wie die der Sinnlichkeit) sondern allgemeine. Allgemeine Bestimmungsgründe der Willkühr heißen praktische Regeln; das Vermögen praktische Regeln zu geben, oder die Vernunft in so fern sie die Willkühr bestimmt, (mit andern Worten die praktische Vernunft) heißt

Wille. Der hungrige Wilde, der über ein Stück rohes Fleisch was er findet, herfallt und es verschlingt, hat nach thierischer Willkühr gehandelt: wenn er aber die Regel sich dachte, du mußt zu essen suchen, weil dich hungert, und nun ißt, äußert er Willen.

Wenn die Vernunft ohne alle sinnlichen Antriebe die Willkühr bestimmt, so heißt sie reine praktische Vernunft, reiner Wille und die Willkühr, die sie bestimmt, ist frei d. h. unabhängig von sinnlichen Antrieben. Die Willkühr des Menschen ist zwar durch sinnliche Antriebe bestimmbar, sie wird durch Reize afficirt, aber nicht nothwendig bestimmt, er kann daher in seine praktische Regeln, sinnliche Reize zu Bestimmungsgründen aufnehmen oder nicht, er kann durch Sinnenreize und durch reinen Willen bestimmt werden.

Die praktischen Regeln, welche die Willkühr eines Wesens bestimmen, heißen Maximen desselben. So war es die Maxime des verstorbenen Königs von Preußen, nichts von dem zurückzunehmen, was er einmal befohlen hatte. Eine Maxime trägt die Form: Ich will. Diese Maximen können nun von doppelter Art seyn, entweder sind sie blos für das Subjekt, das sie sich macht, die Willkühr bestimmend, oder sie sind als gültig für alle vernünftige Wesen zu betrachten, im letzten Fall heißen sie Gesetze. Macht sich jemand die Maxime, nicht höher als zu einem Groschen l'Hombre zu spielen, so gesteht er auch gern zu, daß diese Maxime nur für ihn, nicht für jedermann verpflichtend sei. Ob es aber Maximen gebe, die eine Allgemeingültigkeit für jedermann bei sich führen oder die Gesetze sind, ist eine andere Frage; allein der größte Theil meiner Leser wird mir auch jetzt wohl schon zugestehen, daß wenn jemand sich die Maxime macht nicht zu stehlen, seine Maxime die Beschaffenheit habe, daß sie für jedes vernünftige Wesen gültig ist, mit andern Worten, daß er ein Gesetz zu seiner Maxime gewählt habe.

Lassen Sie uns nun einmal die Frage, was soll ich thun? ein wenig näher beleuchten, um zu sehen, ob wir durch Auflösung derselben nicht auf Begriffe stoßen, die uns die Beantwortung derselben erleichtern könnten. Die Frage, was soll ich thun? erfordert zur Antwort, du sollst — — (z. B. nicht lügen, nicht stehlen, dein Versprechen halten, u. s. w.) die Gebote für unsere Handlungen schließen also ein Sollen in sich. Was setzt nun dies Sollen alles voraus? Erstlich ein Können, d. h. Freiheit der Willkühr, denn sonst wäre es ja, wie schon oben gezeigt, Unsinn zu gebieten, wenn wir nothwendig zu unsern Handlungen gezwungen sind. Ferner fließt hieraus, daß die Bestimmung was wir thun sollen? auch nur alles das betreffen kann, was in unserer Macht steht, und dies ist allein unsere Willkühr, die Ausführung desselben hängt oft nicht von uns, sondern von äußern Dingen ab, denen wir nicht gebieten können. Das Gesetz sagt: Du sollst deine unmündigen Kinder ernähren und für sie Brod verdienen, ich bin aber krank und muß das Bette hüten, das Gesetz kann sich also auf nichts weiter als auf meinen Willen erstrecken, denn der steht in meiner Macht, ich habe den festen Vorsatz meine Kinder zu ernähren, aber die physische Kraft fehlt mir — doch auf diese erstreckt sich das Gebot nicht. — Zweitens setzt die Vorstellung du sollst voraus, daß ich nicht von selbst und immer der Forderung des Gesetzes nachlebe, daß ich ein Wesen bin, das auch Beweggründe hat, von diesem Gebote abzuweichen. Denke ich mir ein Wesen, z. B. die Gottheit, dessen Willkühr immer und von selbst mit dem Gesetze zusammenfällt, so hat für ein solches Wesen der Begriff des Sollens keinen Sinn. Wir Menschen, bei denen der Begriff des Sollens sich findet, müssen also eine doppelte Art haben unsere Willkühr zu bestimmen, so daß die beiden Bestimmungen nicht immer von selbst und nothwendig zusammen fallen, sondern eine der andern widerstreiten kann. Drittens ergiebt sich aus dem Sollen, daß

die eine Bestimmung die andere als sich untergeordnet erklärt. Lassen Sie uns jetzt sehen, welches sind die beiden Arten, auf welche unsere Willkühr bestimmt werden kann, und welches ist diejenige, die vor der andern den Vorzug hat.

Der Mensch ist erstlich ein sinnliches Wesen, diese Eigenschaft hat er mit den Thieren gemein, er hat als ein solches Neigungen, Triebe und Begierden, die von seinen Bedürfnissen herrühren. Die Befriedigung dieser seiner Bedürfnisse bringt in ihm ein angenehmes Gefühl, ein Gefühl der Lust hervor, so wie die Nichtbefriedigung derselben, ein unangenehmes Gefühl, ein Gefühl der Unlust erzeugt. — Hieraus ergiebt sich, daß in jedem Menschen, so wie in jedem Thier, ein Streben sich finden muß, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und daß also auf diese Weise seine Willkühr bestimmt werden kann. Wenn ich esse, weil mich hungert, wenn ich ein Glas Champagner trinke, weil ich Begierde darnach habe, so handle ich als ein sinnliches, thierisches Wesen. — Der Mensch ist aber zweitens auch ein vernünftiges Wesen, und dadurch erhebt er sich über das Thier. Die Vernunft kann nun auch Vorschriften zur Bestimmung seiner Willkühr ertheilen, sie kann die Befolgung des sinnlichen Triebes erlauben und verbieten. Ich möchte gern zu einem neuen Kleide das Geld, das ich in der Tasche habe, verwenden, allein die Vernunft untersagt mir die Befriedigung dieses Triebes, weil ich versprochen habe, dies Geld noch heute meinem Gläubiger zu bezahlen. — So hat also der Mensch einen doppelten Bestimmungsgrund der Willkühr, einen sinnlichen und einen vernünftigen, als freies Wesen kann er zwischen beiden wählen.

Dadurch aber, daß der Ausspruch: Du sollst, sich findet, wird erkannt, daß dem Menschen geboten wird, was er thun soll, ob es nun gleich bei ihm steht, dieses Gebot zu erfüllen oder nicht zu erfüllen.

Alle Gebote oder Vorschriften für freie Willkühr sind Urtheile, denn sie sagen aus, ob eine Handlung geschehen solle oder nicht? Ein Urtheil als ein solches ist immer das Produkt des thätigen Vorstellungsvermögens, des Verstandes oder der Vernunft in weiterer Bedeutung. Alle Vorschriften für die freien Handlungen des Menschen sind also nur möglich, in so fern der Mensch denkt, d. h. ein vernünftiges Wesen ist. Das Thier handelt nach augenblicklichen Antrieben, und macht sich keine Regeln des Handelns wie der Mensch, daher legen wir dem Thiere auch blos ein sinnliches Begehrungsvermögen, dem Menschen aber ein vernünftiges Begehrungsvermögen, einen Willen bei. So fern der Mensch bei seinen Handlungen keiner Regel, sondern blos dem augenblicklichen, sinnlichen Antriebe folgt, ist er wie ein Thier zu betrachten, dies ist z. B. der Fall, wenn Uebermaß des Hungers ihn treibt, gierig über die Speise herzufallen.

Ob wir nun gleich überzeugt sind, daß alle Vorschriften für die freien Handlungen der Menschen als solche (ihrer Form nach) Produkte der Vernunft sind, so entsteht doch die Frage, worauf gründet die Vernunft ihre Einsicht von dem was wir sollen? welches ist der Grund weshalb sie etwas gebietet und verbietet? Wenn wir diese Frage beantwortet haben, so ist eben dadurch auch die Frage: was soll ich thun? beantwortet. Denn wenn wir die Frage: was soll ich thun? mit andern Worten ausdrücken wollen, so können wir auch sagen: woran erkenne ich, was mir geboten ist?

Das, was die Vernunft zu thun gebietet, nennen wir sittlichgut, das, was sie uns zu thun verbietet, sittlichböse. So sagen wir, es sei sittlichgut, seinen irrenden Mitbruder eines bessern zu belehren, und sittlichböse eine Lüge zu sagen. Sittlichkeit also wird das Verhältniß unserer Handlungen zu den Geboten der Vernunft seyn. Heilig ist ein Wesen, dessen Wille mit den Geboten der Vernunft von selbst zusammenfällt, bei dem

also keine Abweichung von den Geboten der Vernunft möglich ist, und bei dem folglich kein Sollen statt findet. Tugend ist das fortgesetzte Streben, die Gebote der Vernunft zu erfüllen, wo also die Möglichkeit einer Abweichung von diesen Geboten übrig bleibt, ein Sollen statt findet. Dies ist der Fall bei den Menschen. Pflicht ist das Verhältniß der Willkühr zum Gebote der Vernunft, in so fern dadurch vorgestellt wird, daß die Willkühr, welche auch davon abweichen könnte, dem Gebote nothwendig Folge leisten solle. So sage ich z. B. es ist meine Pflicht meinen Gläubiger zu bezahlen, d. h. es kann freilich seyn, daß sich in mir Triebfedern finden könnten, meine Willkühr dahin zu bestimmen, meinen Gläubiger nicht zu bezahlen, allein das Gebot der Vernunft befiehlt mir unnachläßlich, den Gläubiger zu bezahlen.

Was sittlichgut, was Tugend, was Pflicht ist, wird also durch die Gebote der Vernunft für die freien Handlungen der Menschen bestimmt. Wenn ich nun frage, welches ist das allgemeine Kennzeichen des Sittlichguten, der Tugend, der Pflicht? so heißt dies eben so viel: als welches ist der oberste Grundsatz, nach welchem die Vernunft ihre Gebote für die freien Handlungen einrichtet? mit andern Worten, welches ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit? Da die Begriffe des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht aus den Geboten der Vernunft entspringen, so werden die Merkmale, die zu diesen Begriffen wesentlich gehören, auch nothwendig dem ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit zukommen müssen, und eine als oberster Grundsatz der Sittlichkeit aufgestellte praktische Vorschrift wird nicht ächt und richtig seyn, wenn ihr die gefundenen Merkmale nicht zukommen.

Nun läßt sich zeigen, daß in den Begriffen des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sich findet, und

daß dieſe genannten Begriffe ſelbſt zerſtört werden, wenn man die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit daraus wegläßt. Wer wird ſagen, Stehlen iſt heute ſittlichböſe, ob es aber nach hundert Jahren nicht ſittlichgut ſeyn wird, weiß ich nicht! Wer wird behaupten, es könne einmal eine Zeit geben, wo ſein Wort zu halten nicht mehr Pflicht ſei! Daß wir auf aller Einſtimmung bei dem was ſittlichgut iſt, rechnen, erhellet auch daraus, daß wir uns nicht ſcheuen unſere Bewegungsgründe bei guten Handlungen an den Tag zu legen, und daß wir mit Sicherheit erwarten, jedermann werde mit uns darin übereinkommen, unſere Handlung ſei gut. Es iſt mit der Tugend wie mit der Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht auf allgemeine Einſtimmung Anſpruch machen kann, iſt keine Wahrheit, ſo auch eine Tugend, bei der wir vorausſetzen müſſen, es werde nicht jeder vernünftige Menſch mit uns darin übereinſtimmen, daß ſie Tugend ſei, iſt keine Tugend. Eben ſo wenig als man meinen kann, es könne wohl einen vernünftigen Menſchen geben, der ſich überzeugt hätte, zwei mal zwei ſei nicht vier, eben ſo wenig kann man meinen, es könne wohl einen vernünftigen Menſchen geben, für den ein falſcher Eid wirklich eine Tugend ſei. Alle Wahrheit gienge verloren, wenn man ihr dieſen Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit nähme, eben ſo gienge auch alle Tugend verloren, wenn man aus ihrem Begriffe weglaſſen wollte, daß ſie allgemeingültig und nothwendig iſt. Man könnte freilich hiergegen einwenden, daß es, wie die Erfahrung lehre, ſo wohl Wahrheiten, als Tugenden gebe, die nicht von jedermann als Wahrheiten und Tugenden anerkannt würden: daß es z. B. Menſchen gebe, die den Satz: Gott iſt ein zorniges Weſen, das nur durch Blut zu verſöhnen iſt, für eine Wahrheit halten, da wir hingegen dieſen Satz für falſch erkennen; daß die Caraiben es für erlaubt halten, die gefangenen Feinde zu ſchlachten

und zu fressen, was wir für sittlichböse erklären. *) Allein hierbei ist zu bemerken, daß wenn gleich Menschen in dem was in einzelnen Fällen Wahrheit oder Tugend sei, von einander abweichen, der eine dies, der andere das Gegentheil für Wahrheit oder Tugend hält; so kommen sie doch darin überein, daß Wahrheit und Tugend selbst allgemein als solche anerkannt werden müssen, und dies beweisen sie dadurch, daß sie sich nicht weigern ihre Gründe, warum sie einen Satz für wahr und eine Handlung für sittlich gut halten, andern zur Prüfung vorzulegen; eine unsinnige Handlung, sobald man voraussetzt, Wahrheit und Tugend führten keine Allgemeingültigkeit bei sich, sondern wären für jedermann so verschieden, wie das Angenehme beim Geschmack einer Suppe, oder beim Geruch einer Blume. Dies schließt nun freilich nicht aus, daß es Menschen geben kann, die aus Mangel an Einsicht einen wahren Satz für falsch und einen falschen für wahr halten, und eben so eine Tugend für ein Laster und ein Laster für eine Tugend nehmen, oder kürzer: die Allgemeingültigkeit der Wahrheit und Tugend fordert nicht, daß sie auch allgemeingeltend sei. Wenn nun aber auch jemand in dem irrt, was Tugend und was Laster ist, so wird er doch nie sagen, das ist mir Tugend, ein anderer

*) Gewöhnlich siehet man auch als Abweichung von den moralischen Gesetzen an, daß in Sparta der Diebstahl erlaubt gewesen, und man nur dann bestraft wurde, wenn man dabei ertappt wurde; und selbst in der ersten Auflage war dieser Fall in der Rücksicht angeführt worden. Allein bei genauerer Untersuchung findet sich, daß das angeführte Beispiel nicht recht passend ist: die Spartaner hatten kein besonderes Eigenthum und also fand auch im eigentlichen Verstande kein Diebstahl statt, wenn jemand daher gestraft wurde, sobald man ihn betraf, daß er etwas genommen hatte; so geschahe dies nicht, weil er einen Diebstahl begangen hatte, sondern wegen seiner Ungeschicklichkeit. Ich glaube daher, daß das dafür gewählte Beispiel von den Caraiben passender ist.

kann mit eben dem Rechte etwas anders dafür halten, sondern er wird zugestehen müssen, daß wenn zwei Menschen zwei entgegengesetzte Dinge für Tugend halten, beide nicht Recht haben können, sondern einer irren muß, das heißt aber nichts anders, als, die Tugend muß allgemeingültig seyn. Daher streitet man auch über Tugend, so wie über Wahrheit, und setzt als nothwendig voraus, daß man den andern von seiner Behauptung werde überzeugen können, welches wiederum nur möglich ist, wenn die Tugend allgemeingültig ist.

Man muß also die Begriffe von Sittlichgut, Tugend, Recht und Pflicht für Chimären erklären, oder annehmen, daß ihnen der Charakter der Allgemeinheit zukomme.

Dies ist der Hauptsatz, aus dem wir unsere Darstellung des obersten Prinzips der Sittlichkeit herleiten werden; er beruht auf das Bewußtseyn des Sittlichguten. Das Bewußtseyn des Sittlichguten, oder, welches einerlei ist, der Gesetzgebung der Vernunft, die sich durch ihr: Du sollst, ankündigt, noch weiter ableiten zu wollen, ist unmöglich, eben so unmöglich, als wenn jemand von dem Selbstbewußtseyn Ich noch eine Erklärung fordert. Wer also leugnet, daß er ein Bewußtseyn vom Sittlichguten, von einem: Du sollst habe, mit dem kann ich über Gegenstände der Sittlichkeit nicht streiten, eben so wenig als ich mit demjenigen, der da leugnet, daß er sich seiner bewußt sei, über speculative Wahrheiten streiten kann. Es muß bei allen unsern Untersuchungen, sie mögen auch noch so gründlich seyn, doch endlich einen Satz geben, von dem wir ausgehen, und der allgemein anerkannt ist, denn wenn man bis ins Unendliche aufstiege, würde alles unser Erkennen grundlos seyn. Dieser Grund ist im Felde des Erkennens das Selbstbewußtseyn Ich, das Bewußtseyn der Vorstellung und des vorgestellten Gegenstandes; im Felde der Sittlichkeit ist es das Bewußtseyn der Vorstellung: du sollst, der auf sie beruhenden Vorstellung des Sittlichguten, und der mit ihr verwandten Vorstellungen.

Beide, das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn: Ich soll, sind uns als Thatsachen gegeben. Hier heben also unsere Untersuchungen an. — Das Sittlichgute muß allgemein und nothwendig seyn, also muß das oberste sittliche Prinzip, nach welchem das Sittlichgute bestimmt wird, auch diese Kennzeichen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich tragen.

Dieser Satz wird der Prüfstein seyn, durch welchen wir alle mögliche oberste sittliche Grundsätze prüfen, um das Wahre aus ihnen zu erforschen.

Der Mensch handelt als vernünftiges Wesen nach Regeln; um diese Regeln, die die Willkühr bestimmen, von denen, die zum Behuf der Erkenntniß dienen, zu unterscheiden, nennt man sie praktische Regeln, so wie man die letztern im Gegensatz theoretische Regeln nennen kann. Betrachtet man eine praktische Regel blos als Willenbestimmend (als gültig) für das Subjekt, das sie sich giebt, so nennt man sie eine Maxime. Wenn ich nir z. B. die Regel mache: kein hohes Kartenspiel mehr zu spielen, so ist diese praktische Regel nur für mich gültig, andere werden durch diese Regel nicht für verpflichtet erklärt, und daher ist sie nur eine Maxime. Eine praktische Regel aber, die sich als Willenbestimmend für jedermann ankündigt, die Gehorsam von allen vernünftigen Wesen fordert, heißt ein praktisches Gesetz. So ist z. B. ein praktisches Gesetz: Man soll keinen falschen Eid schwören, denn diese Regel gilt nicht blos für ein einzelnes Wesen, sondern fordert Gehorsam von jedermann. Da der Mensch Freiheit der Willkühr hat, so kann er ein solches Gesetz zu seiner Maxime machen, oder wenn man lieber will, sich eine Maxime wählen, die zu gleicher Zeit praktisches Gesetz ist, oder auch das Gegentheil thun. Hat jemand die Maxime, keinen falschen Eid zu schwören, so ist seine Maxime zu gleicher Zeit zum Gesetze tauglich; hat er aber die Maxime: man kann einen falschen

Eid ſchwören, wenn es der Vortheil fordert, ſo iſt ſeine Maxime nicht zum Geſetze tauglich.

Gäbe es nun blos Maximen, und keine praktiſchen Geſetze, ſo würde es auch keine Sittlichkeit geben können, denn zur Sittlichkeit gehört Allgemeingültigkeit, dieſe aber findet ſich nicht bei einer Handlung, die aus einer bloßen Maxime fließt, denn dieſe hat ja nur ſubjektive Gültigkeit (Gültigkeit für das Subjekt, das ſie ſich macht); folglich ſind Handlungen dann nur ſittlich, wenn ſie aus Maximen fließen, die zu einem allgemeinen praktiſchen Geſetze taugen. — Da nun der Menſch als freies Weſen nicht ſolche Maximen, die zu einem allgemeinen Geſetze taugen, zu wählen nöthig hat, ſo muß das oberſte Geſetz für die Sittlichkeit ein Gebot ſeyn, und das würde alſo nun ſo lauten:

Handle nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden.

Es macht ſich jemand die Maxime, wenn es ſein Vortheil erfordert, einen falſchen Eid zu ſchwören, und ich will wiſſen, ob dieſe Maxime ſittlichgut iſt, ſo darf ich nur unterſuchen, ob dieſe Maxime allgemeines Geſetz ſeyn kann? — Dieſe Maxime zum allgemeinen Geſetz erhoben, würde alsdann ſo lauten: Jedermann kann, wenn es ſein Vortheil erfordert, einen falſchen Eid ſchwören; man ſieht aber leicht ein, daß wenn dies Geſetz wäre, ſo würde kein Richter einen Eid ablegen laſſen können, weil er nie wiſſen kann, ob der Vortheil des Schwörenden es nicht mit ſich bringt, einen falſchen Eid zu ſchwören. Ja der Schwörende ſetzt bei ſeiner Maxime einen falſchen Eid zu thun, wenn es ſein Vortheil heiſcht, voraus, daß nicht dieſe Maxime, ſondern ihr Gegentheil allgemeines Geſetz iſt, weil ihm ſonſt ſein Eid nichts helfen würde; er erkennt alſo das Sittengeſetz keinen falſchen Eid zu ſchwören an, und macht blos für ſich eine Ausnahme. Eben dies iſt auch der Fall bei der Lüge: jemand kann zu lügen nur zu ſeiner Maxime

machen, in so fern er voraussetzt, der andere werde ihm glauben, d. h. der andere erkenne ihn verpflichtet die Wahrheit zu sagen, d. h. der andere erkenne es als allgemeines Gesetz an: Du sollst nicht lügen.

Kant hat in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten an mehreren Beispielen dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit erläutert, wir wollen diese Beispiele, die äußerst treffend sind, mit einigen kleinen Abänderungen hersetzen *).

Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er, ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Gesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es frägt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Gesetz werden kann? Nun ergiebt sich aber bei näherer Untersuchung, daß hier ein Widerspruch statt finden würde, denn der Trieb der Selbstliebe, der zur Erhaltung des Lebens bestimmt ist, würde dazu dienen dasselbe zu zerstören.

Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen Geld zu vorgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht fest verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust ein solches Versprechen zu thun, noch aber hat er so viel Gewissen sich zu fragen:

*) Diese Abänderungen betreffen blos die Form der Darstellung, die wir deshalb nicht beibehalten können, weil in ihnen Begriffe vorkommen, die wir unsern Lesern nicht erläutert haben.

iſt es nicht unerlaubt und pflichtwidrig ſich auf ſolche Art aus der Noth zu helfen? Geſetzt er beſchlöſſe es doch, ſo würde ſeine Maxime der Handlung ſo lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu ſeyn glaube, ſo will ich Geld borgen und verſprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geſchehen. Um zu wiſſen, ob dies recht ſei, verwandle ich meine Maxime in ein allgemeines Geſetz. Da ſehe ich aber ſogleich, daß dieſe Maxime als allgemeines Geſetz ſich nothwendig widerſprechen muß. Denn die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu ſeyn glaubt, verſprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, würde das Verſprechen und den Zweck, den man damit haben mag, ſelbſt unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm etwas verſprochen ſei, ſondern über alle ſolche Aeußerungen, als eitles Vorgeben, lachen würde.

Ein dritter findet in ſich ein Talent, welches, vermittelſt einiger Kultur, ihn zu einem in allerlei Abſicht brauchbaren Menſchen machen könnte. Er ſieht ſich aber in bequemen Umſtänden, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als ſich mit Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob außer der Uebereinſtimmung, die ſeine Maxime der Verwahrloſung ſeiner Naturgabe mit ſeinem Hange zur Ergötzlichkeit an ſich hat, ſie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinſtimme; da ſieht er nun, daß ſeine Maxime als allgemeines Geſetz wohl beſtehen kann, ob gleich nach derſelben der Menſch (ſo wie die Südſee-Einwohner) ſein Talent roſten ließe, und ſein Leben blos auf Müſſiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit Einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich wollen, daß dies ein allgemeines Geſetz werde, dem jedermann Folge leiſten müßte, denn als ein vernünftiges Weſen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil ſie ihm doch zu allerlei möglichen Abſichten dienlich und gegeben ſind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indeſſen er ſieht, daß andere mit großen Mühſeligkeiten zu kämpfen haben, denen er auch wohl helfen könnte: was gehts mich an? mag doch ein jeder ſo glücklich ſeyn, als es der Himmel will, oder er ſich ſelbſt machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu ſeinem Wohlbefinden oder ſeinem Beiſtande in der Noth, habe ich nicht Luſt etwas beizutragen. Nun könnte allerdings, wenn eine ſolche Denkungsart allgemeines Geſetz wäre, das menſchliche Geſchlecht gar wohl beſtehen, und ohne Zweifel noch beſſer, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen ſchwatzt, auch ſich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menſchen verkauft, oder ihm ſonſt Abbruch thut. Aber obgleich es möglich iſt, daß nach jener Maxime ein allgemeines Geſetz wohl beſtehen könnte (keinen Widerſpruch in ſich ſchließt), ſo iſt es doch unmöglich zu wollen, daß ein ſolches Prinzip als Geſetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieſes beſchlöſſe, würde ſich ſelbſt widerſtreiten, indem der Fälle ſich doch manche ereignen können, wo er der Liebe und Theilnehmung Andrer bedarf, und wo er durch ein ſolches aus ſeinem eignen Willen entſprungenes Geſetz, ſich ſelbſt alle Hoffnung des Beiſtandes, den er ſich wünſcht, rauben würde.

Dies ſei genug, um durch die Anwendung des von uns aufgeſtellten Prinzips der Sittlichkeit auf einzelne Fälle, daſſelbe zu erläutern. Wir haben nun nur noch blos zu unterſuchen, ob dieſes Prinzip die von uns gefundenen Kennzeichen eines wahren Prinzips der Sittlichkeit, Allgemeinheit, an ſich trägt. Allein dieſe Unterſuchung halte ich für überflüſſig, da jedermann, der dies Prinzip verſteht, ſeine Allgemeingültigkeit auch augenblicklich einſehen muß: Handle nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden, kann

von jedermann gewollt werden, und hat also Allgemeingültigkeit.

Betrachten wir dieses oberste Sittengesetz näher, so finden wir ferner, daß es die Sittlichkeit eines Menschen nicht in seine Handlungen, sondern in die Maximen seines Willens setzt, ein Umstand, den wir schon oben anmerkten, weil, wenn auch eine Maxime nicht in Handlung übergehen kann, weil äußere Umstände (Krankheit, physisches Unvermögen u. s. w.) es hindern, dies der Sittlichkeit des Menschen ihren Werth nicht benehmen kann.

Dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit ist nicht etwa eine neue Erfindung der kritischen Philosophie, denn ein neues Prinzip der Sittlichkeit einführen, hieße eine neue Sittlichkeit anordnen, und behaupten, die Welt hätte bis dahin keine Tugend gehabt, und wer will dies behaupten? oder das aufgestellte Prinzip wäre nicht das richtige, welches doch auch der Fall nicht ist. Das oberste Sittengesetz ist in der Vernunft, in so fern sie die Willkühr bestimmt, eben so gegründet, wie die Gesetze des Denkens in dem Verstande. Das oberste Sittengesetz ist also so alt, wie die Vernunft. So wie aber der Mensch lange den Gesetzen des Denkens gemäß dachte, ehe diese abgesondert in der Logik dargelegt wurden, so bestimmte auch lange die Vernunft dem obersten Sittengesetz gemäß das Sittlichgute und Sittlichböse, ohne daß der Mensch sich dieses obersten sittlichen Prinzips abgesondert bewußt war. So wie aber der Mensch gar bald darauf fallen mußte, die Regeln, die der Verstand beim Denken befolgt, abzusondern und sie aufzustellen, um dadurch in den Stand gesetzt zu werden, zu prüfen, ob er beim wirklichen Denken die Gesetze auch befolgt habe, so mußte er auch die Regeln zur Beurtheilung der Handlungen abgesondert zu wissen verlangen, und also auch streben sie von einem obersten Gesetz abzuleiten; mit andern Worten: so wie der Mensch, als denkendes Wesen, strebte, ein System der Logik zu entwerfen, so strebte er, als vernünftig wollendes

Wesen, ein System der Moral zu erbauen. — Jetzt kam es also darauf an, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit in Worten auszudrücken und ihn aus den in der Vernunft gegründeten sittlichen Begriffen, die in jedem Menschen sich finden, gehörig abzuleiten, und hier war Irren leicht möglich. Da fand es sich nun, daß die Philosophen über das, was in einzelnen Fällen sittlichgut oder böse sei, größtentheils einig waren, wenn es aber darauf ankam, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit anzugeben, so waren sie unter einander uneins; ja wenn sie diesem ihren angenommenen Grundsatz der Sittlichkeit gemäß, die Handlungen der Menschen beurtheilten, so war ihr Urtheil oft dem Urtheile des gemeinen Menschenverstandes entgegengesetzt. Kant hat also kein neues Sittengesetz gegeben, er hat nur das mit der Vernunft gleich alte Sittengesetz entwickelt und in einer Formel dargestellt. Die Sittlichkeit bleibt dieselbe und muß unverändert dieselbe bleiben, wir sind jetzt nur in den Stand gesetzt, bei unsern Handlungen gewisser zu seyn, daß sie dem obersten Gesetze unserer Vernunft gemäß sind, weil wir dies Gesetz abgesondert kennen. Der gemeine Mann beurtheilt in der That auch nach dem von uns dargelegten Gesetz die sittlichen Handlungen, wenn er z. B. hört, daß jemand, der zum Exekutor eines Testaments ernannt wurde, dasselbe untergeschlagen habe, so sagt er: das ist schlecht, denn wenn das alle thun wollten, so könnte ja kein Mensch einen Exekutor seines Testaments einsetzen; heißt das nicht mit andern Worten: die Maxime, nach welcher das Testament untergeschlagen wurde, ist von der Art, daß, wenn sie allgemeines Gesetz würde, würde sich das Gesetz selbst widersprechen?

Ich habe im Vorhergehenden gesagt, daß alle Philosophen vor Kant das oberste Sittengesetz nicht richtig dargestellt hätten, und diese Behauptung will ich jetzt zu beweisen suchen, um so mehr, da durch die Vergleichung des von uns aufgestellten obersten Sittengesetzes mit andern

das erstere um so einleuchtender werden wird. Das von uns aufgestellte Prinzip der Sittlichkeit heißt: Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden. Betrachten wir dieses Gesetz ein wenig genauer, so finden wir, daß es die Sittlichkeit der Maxime, nicht nach der Handlung bestimmt, die daraus entspringt, sondern einzig und allein darnach, ob die Maxime aus der die Handlung fließt sich zur allgemeinen Gesetzgebung schickt. Ich will die Maxime nicht um der Handlung willen, sondern die Handlung um der Maxime willen, weil diese zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. Seinen Nebenmenschen beizustehn, will ich nicht der Handlung wegen, weil mich andere dieserhalb loben sollen, sondern die Handlung des Beistehens will ich, weil ich nicht wollen kann, daß das Gegentheil dieser Maxime allgemeines Gesetz werde. Nennen wir nun die Handlung, die durch eine Maxime bewirkt werden soll, die Materie der Maxime, und das, was die Maxime zur Maxime macht, (die Art und Weise wie die Handlung geschieht) die Form derselben, so sieht man leicht ein, daß das oberste Sittengesetz die Bestimmung von Sittlichguten und Bösen nicht von der Materie der Maxime hernimmt, sondern dies aus der Form der Maxime schöpft, er fordert nämlich zum Sittlichguten, daß die Maxime, aus der die Handlung, meinem Willen gemäß, fließt, Maxime für jedes vernünftige Wesen (d. h. allgemeines Gesetz) seyn könne. Daher nennt man auch das von uns dargestellte oberste Moralprinzip das formale, weil dabei allein auf die Form der Maxime, ob sie zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich sei? gesehen wird. — Hieraus ergiebt sich leicht, daß alle andere aufgestellte sogenannte Moralprinzipien, die von dem unsrigen verschieden sind, auf die durch die Maxime bewirkte Handlung sehen, d. h. materiale Prinzipien seyn müssen.

Vergleicht man nun das formale Moralprinzip mit dem materialen, so stößt man auf folgende Unterschiede:

1) Bei dem formalen Prinzip der Sittlichkeit ist der Grund der Befolgung einer praktischen Regel derselben, in der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze gegründet, es soll die Maxime für alle vernünftige Wesen gültig seyn. Diese Form der Maxime wird durch die Vernunft erkannt, und der Grund der Verbindlichkeit, diese Maxime zu befolgen, liegt darin, daß wir vernünftige Wesen sind. Frägt jemand nach dem Grunde, der mich verpflichtet, das oberste Sittengesetz: Handle so, daß die Maxime deines Willens zu einem allgemeinen Gesetze tauglich ist, zu befolgen, so ist die Antwort darauf, ich muß dies Gesetz befolgen, weil ich sonst aufhören würde, vernünftig zu seyn; daher wird durch das formale Prinzip der Sittlichkeit die Vernunft als Zweck unserer Handlungen erklärt. Die Vernunft ist bei der sittlichen Gesetzgebung sich selbst Zweck, deshalb werden die Sittengesetze auch unbedingt gebieten, sie gebieten vernünftigen Wesen, bei denen also nothwendig vorausgesetzt werden muß, daß sie vernünftig sind. Die Gebote der Sittlichkeit sind alle unbedingt: du sollst nicht lügen, nicht tödten, heilig dein Versprechen halten, u. s. w. Die Vernunft sagt nicht, wenn du dies oder das erlangen willst, sollst du nicht lügen, nicht tödten, dein Versprechen halten, sondern sie sagt unbedingt: Du sollst, d. h. so lange du dich für ein vernünftiges Wesen erklärst, sollst du dies thun, was du auch übrigens für Zwecke haben magst. — Das materiale Prinzip der Sittlichkeit will die Maxime für sittlich gut erklären, um der Handlung willen, die aus ihr entspringt. Da entsteht also von neuem die Frage: warum will ich die Handlung? mit andern Worten, welches ist mein Zweck bei dieser Handlung? Dieser Zweck kann nun nicht Vernunftmäßigkeit der Maxime, aus welcher die Handlung fließt, seyn, denn sonst hätten wir wiederum das formale Prinzip, es muß der Zweck also anderweitig gegeben werden. Um keine Verwirrung anzurichten, wollen wir den Zweck der Vernunft

beim formalen Prinzip der Sittlichkeit (Vernunftmäßigkeit der Maxime) den formalen Zweck, und alle anderweitig gegebene Zwecke materiale Zwecke nennen. Wie man auch nun den materialen Zweck bestimmen mag, so macht er die Vorschriften der Sittlichkeit bedingt, die Vernunft kann dann nur unter Voraussetzung des materialen Zwecks gebieten und das ganze Gebot wird seine Kraft verliehren, aufhören verpflichtend zu seyn, sobald man den Zweck aufgiebt.

Der reine Wille oder die reine praktische Vernunft, deren Grundsatz das formale Moralprinzip ist, hat die Willkühr überhaupt zu seinem Gegenstande, unangesehen aller Objekte, die dadurch wirklich gemacht werden sollen. Auf diese Weise ist es auch nur möglich, daß sie allgemeingültige Vorschriften geben kann, denn wenn ein Objekt unsere Willkühr bestimmt, so geschieht dies nur dadurch, daß die Vorstellung seiner Existenz ein Gefühl der Lust in uns hervorbringt, ob dies aber bei einem Gegenstand der Fall sei, können wir nur durch Erfahrung wissen, die nie Allgemeinheit geben kann; und sodann ist dieses Gefühl von Lust auch bei verschiedenen Subjekten verschieden, kann wenigstens verschieden seyn; beides Gründe, die es unmöglich machen, daß praktische Regeln, deren Bestimmung der Willkühr von dem begehrten Objekte herrühren, je allgemein seyn können, welches doch, wie wir gesehen haben, von einer moralischen Vorschrift gefordert wird. Der reine Wille und das aus ihm entspringende formale Moralprinzip bekümmert sich um das Objekt gar nicht, das wirklich gemacht werden soll, es hat blos die Willkühr zu seinem Gegenstande, und bestimmt blos, was du auch begehren magst, so soll die Maxime, die deine Willkühr bestimmt, so beschaffen seyn, daß dadurch die Willkühr aller vernünftigen Wesen bestimmt werden kann. Das formale Prinzip bekümmert sich also nicht um das Objekt der Willkühr, die Materie derselben, sondern blos

um die Form der Regel, nach welcher sie bestimmt wird, d. h. ihr Zweck ist nicht material, sondern formal.

Bei einem materialen Prinzip der Sittlichkeit wird also der Vernunft der materiale Zweck gegeben, und sie schreibt nur die Mittel vor, wie wir zu diesem Zwecke gelangen können, z. B. wenn du reich werden willst, mußt du sparsam in deinen Ausgaben seyn. Hier gebieret die Vernunft nur unter Voraussetzung des Zwecks, daß man reich werden will, und ihr Gebot hat also für den keine Verbindlichkeit, der den Zweck reich zu werden nicht hat, diesen Zweck aber angenommen, so giebt die Vernunft ein Mittel an, ihn zu erreichen. — Hieraus entspringt nun der zweite große Unterschied zwischen dem formalen und materialen Prinzip der Sittlichkeit, bei dem ersten ist die Vernunft sich selbst Zweck; unabhängig von allen andern gegebenen Zwecken, bestimmt sie, was geschehen soll, sie giebt sich also ihre eigenen Gesetze, sie ist frei im positiven Verstande. Ich verweise hier meine Leser auf das, was ich gleich zu Anfange bei Beantwortung der Frage: was soll ich thun? von der positiven und negativen Freiheit gesagt habe. Das formale Moralprinzip erklärt also die Vernunft zur freien Gesetzgeberin; das materiale hingegen macht sie zur Sklavin anderer gegebener Zwecke, zu deren Erreichung sie nur blos die Mittel an die Hand geben soll. Im ersten Fall ist sie freie Gesetzgeberin, im zweiten gebundene Rathgeberin.

Jedes materiale Prinzip unterscheidet sich von dem formalen darin, daß beim erstern die Erreichung eines Zwecks, d. h. die Wirklichmachung eines Objekts den Grund zur Bestimmung des Willens abgiebt, da hingegen bei dem letztern nicht die Erreichung irgend einer Absicht, sondern die Vernunftmäßigkeit der Maxime allein, die Willkühr bestimmt. Jedes materiale Prinzip setzt also voraus, daß man einen Gegenstand wirklich machen wolle; einen Gegenstand wirklich machen wollen, heißt ihn begehren. Der wirklich zu machende Gegenstand muß also

in einem ſolchen Verhältniß zu uns ſtehen, daß er begehrungswürdig für uns iſt, d. h. er muß ein Gefühl der Luſt in uns hervorbringen. Wenn ich z. B. die Maxime habe, ich will ſparſam in meinen Ausgaben ſeyn, um reich zu werden, ſo iſt Reichwerden der materiale Zweck meiner Handlung, ich werde alſo nur wollen können, ſparſam in meinen Ausgaben ſeyn, in ſo fern ich reich werden will. Begehre ich nun reich zu werden, ſo ſteht das Reichwerden mit mir in einem ſolchen Verhältniß, daß das Daſeyn deſſelben mir Vergnügen macht, in mir ein Gefühl der Luſt hervorbringt. — (Mit dieſer Behauptung ſcheint beim erſten Anblick ſich eine andere Bemerkung nicht recht vertragen zu wollen, wir können nämlich nicht blos den Zweck haben, ein Gefühl der Luſt hervorzubringen, ſondern auch ein Gefühl der Unluſt aufheben wollen, ſo z. B. wenn man ißt, um den Hunger zu ſtillen; allein Aufhebung oder Vermeidung eines Gefühls der Unluſt, iſt auch ein Gefühl der Luſt.) Alſo werden alle materialen Prinzipien des Handels durch das Gefühl von Luſt und Unluſt unſern Willen beſtimmen. Das Gefühl von Luſt und Unluſt aber haben wir nur, in ſo fern wir ſinnliche empfindende Weſen ſind, und alſo werden alle materialen Prinzipien des Handelns auf unſerer Sinnlichkeit beruhen. Das Begehrungsvermögen aber, das durch Luſt und Unluſt beſtimmt wird, auf Sinnlichkeit beruht, heißt das untere, das ſinnliche; ſo wie das Begehrungsvermögen, in ſo fern es durch Vernunft beſtimmt wird, das obere genannt wird. — Hieraus ergiebt ſich nun ganz leicht, daß alle materialen Prinzipien des Handelns nur blos für ſinnlichvernünftige Weſen gelten, da hingegen das formale Prinzip für alle vernünftige Weſen gilt; aber eben deshalb kann dann auch kein materiales Prinzip der Sittlichkeit das richtige ſeyn, weil den Handlungen, die aus ihm entſpringen, das Kennzeichen des Sittlichguten fehlt, daß ſie nämlich von allen vernünftigen Weſen als gut anerkannt würden. — Ferner wird,

wenn man materiale Prinzipien zur Richtschnur unsers Handelns annimmt, die Vernunft der Sinnlichkeit untergeordnet, sie bekommt den Zweck ein Gefühl der Lust hervorzubringen, oder ein Gefühl von Unlust aufzuheben oder zu vermeiden, von der Sinnlichkeit; ihr Geschäft besteht blos darin Mittel aufzusuchen, um den Zweck der Sinnlichkeit zu befriedigen. Da aber die Sinnlichkeit kein thätiges Vermögen, sondern nur leidend ist, es nicht in unserer Willkühr steht, ob ein Gegenstand in uns Lust oder Unlust hervorbringen soll, sondern dies in der Beschaffenheit der Gegenstände gegründet ist, so verliehren wir bei dem materialen Prinzip unsere Freiheit, und werden von äußern Gegenständen abhängig; da hingegen wenn die Vernunft allein unsere Willkühr bestimmt, welches der Fall bei dem formalen Prinzip der Sittlichkeit ist, die Vernunft frei und unabhängig gebietet. Wer also blos materiale Prinzipien des Handelns annimmt, hebt die Freiheit der Willkühr auf.

Alle materialen Prinzipien lassen sich am Ende auf das Prinzip der Glückseligkeit zurückführen, denn alle materialen Prinzipien kommen darin überein, daß der Zweck unsers Handelns Gefühl der Lust sei. Das oberste materiale Prinzip könnten wir also so ausdrücken: Thue alles das, was dir ein Gefühl der Lust gewährt. — Nennen wir nun die Summe aller Annehmlichkeiten Glückseligkeit, so werden wir dies oberste Prinzip auch so ausdrücken können: Strebe nach Glückseligkeit. — Eine kurze Zergliederung dieses Prinzips wird uns die Unzulänglichkeit desselben leicht darthun.

Erstlich bemerken wir, daß dies Prinzip nicht, wie wir dies von einem wahren Prinzip der Sittlichkeit fordern, für alle vernünftige Wesen (z. B. nicht für die Gottheit,) sondern nur für diejenigen paßt, die Sinnlichkeit haben, und also nach Glückseligkeit streben. — Zweitens wird sich nach diesem Prinzip nicht bestimmen lassen, was Gut und Nichtgut sei; denn wer wird mit Ge-

wißheit ſagen können, ob eine Handlung ihn wirklich glücklich mache oder nicht, da die Glückſeligkeit nicht von den erſten, ſondern von der Summe aller Folgen abhängt; die Reihe aller Folgen aber iſt unendlich, und es wird alſo ein unendlicher Verſtand dazu gehören, um ſie zu überſehen. Drittens iſt es unſinnig zu gebieten, daß man nach Glückſeligkeit ſtreben ſoll, da dies in der Natur eines jeden endlichen ſinnlichen Weſens liegt, der Menſch ſchon von ſelbſt darnach ſtrebt und darnach ſtreben muß; es iſt eben ſo ungereimt, als wenn man dem Magen gebieten wollte, zu verdauen. Viertens wird man nach dieſem Prinzip keine allgemeingültigen Merkmale von Tugend und Laſter erhalten; denn obgleich alle Menſchen als endliche ſinnliche Weſen darin übereinkommen, daß ſie den größten Grad von Glückſeligkeit ſich zum Zweck machen, d. h. daß ſie die größtmögliche Summe des Angenehmen genießen wollen, ſo theilen ſie ſich doch augenblicklich in unendlich viel Partheien, wenn ſie beſtimmen wollen, was nun Gefühl der Luſt erweckt oder glücklich macht? denn hier kömmt es auf eines jeden eigenes Gefühl an und es wäre Thorheit, wenn ich dem andern beweiſen wollte, etwas was ihm Vergnügen macht, könne ihm keins machen, weil ich kein Gefühl der Luſt dabei empfinde. Wäre alſo Glückſeligkeit der einzige Zweck unſerer Handlungen, und die aus ihnen entſprungene Luſt und Unluſt das Kennzeichen der Sittlichkeit derſelben, ſo würde es eben ſo viel verſchiedene Tugenden geben, als es Menſchen giebt, d. h. es würde gar keine Tugend geben. Fünftens wenn das Prinzip der Glückſeligkeit das oberſte Prinzip der Sittlichkeit wäre, würde es gar keine Zurechnung und folglich keine Moralität geben. Denn wäre das untere Begehrungsvermögen das alleinige praktiſche Vermögen des Menſchen, und könnte die Vernunft nicht auch allein die Willkühr beſtimmen, ſo könnte der Menſch bei allen ſeinen Handlungen keinen andern Zweck als Glückſeligkeit haben, denn woher ſollte ihm

ein andrer Zweck gegeben werden, da nur das einzige sinnliche Begehrungsvermögen in ihm sich findet, zu dessen Natur es nothwendig gehört, daß es auf Glückseligkeit abzweckt. Muß aber der Mensch bei allen seinen Handlungen nothwendig Glückseligkeit zum Zweck haben, so müssen auch alle seine Handlungen moralisch seyn, denn der Zweck macht ja die Handlung moralisch. Er muß, so wie die Spinne durch Naturtrieb gezwungen ist, ein Netz zu weben und Fliegen zu fangen, durch seinen Naturtrieb als endliches sinnliches Wesen gezwungen Glückseligkeit zum Zweck seiner Handlungen machen, und wenn seine Handlungen nicht als Mittel diesem Zwecke entsprechen, so kann er nicht dafür, er konnte sich nicht unglücklich machen wollen, also ist seine Handlung auch nicht unmoralisch; er hat sich in der Rechnung geirrt, und in dieser Rücksicht ist er zu bedauren, aber zurechnen kann man ihm die Folgen der Handlung nicht. — Endlich sechstens widerstreitet auch dieses Prinzip der Glückseligkeit den gemeinsten Begriffen von Tugend. Ist der Glücklichste denn immer der Tugendhafteste? Oder wird der Tugendhafteste immer der Glücklichste seyn? Da nun alle materialen Prinzipien, sie mögen ausgedrückt werden, wie man will, sich am Ende aufs Prinzip der Glückseligkeit zurückführen lassen müssen, wie wir dies oben gezeigt haben, und dies nicht Prinzip der Sittlichkeit seyn kann, so haben wir nicht nöthig für jedes einzelne derselben eine besondere Widerlegung zu führen, die überdies für diese Schrift zu weitläuftig seyn würde. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise ich auf meine Schrift: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, wo sie eine leichtfaßliche Widerlegung aller materialen Prinzipien der Sittlichkeit finden werden.

Diese bisher geführte Untersuchung setzt uns nunmehro in den Stand, noch etwas tiefer in das Willensgeschäft einzudringen. Der Mensch hat ein doppeltes

Begehrungsvermögen, ein unteres und ein oberes. Das untere Begehrungsvermögen hat er mit allen endlichen sinnlichen Wesen gemein, und dieses zweckt auf Glückseligkeit (auf Genuß) ab. Das obere Begehrungsvermögen kömmt ihm zu, in so fern seine Vernunft allein, ohne alle fremde Bewegungsgründe den Willen bestimmen kann, sein Zweck ist Vernunftmäßigkeit oder das Sittlichgute. — Hätte der Mensch allein das untere Begehrungsvermögen, so würde die Vernunft in Rücksicht auf Zweck keine Gebote geben können, denn er müßte sodann stets nach Glückseligkeit streben und sie gäbe blos Klugheitsregeln, was für Mittel er zu wählen habe, um sich Genuß zu verschaffen; dann hätte der Mensch keine Gebote, sondern blos Rathschläge zu befolgen. Hätte der Mensch nur das obere Begehrungsvermögen allein, wäre blos seine Vernunft und nicht auch seine Sinnlichkeit Willensbestimmend, so würden seine praktischen Vorschriften auch nicht die Form der Gebote haben, denn es wäre nichts zu gebieten, da der Wille von selbst der Vernunft Folge leisten müßte, weil nichts ihn daran hinderte. Da der Mensch aber zwei Begehrungsvermögen hat, (sinnlich und vernünftig ist) und diese beiden Vermögen Zwecke haben, die mit einander in Widerstreit gerathen können, so werden seine praktischen Regeln die Form der Gebote und Verbote haben müssen, ein **Du sollst** oder **Du sollst nicht** bei sich führen, um dadurch zu erkennen zu geben, daß der Wille nicht von selbst der praktischen Regel folgt, daß das eine Begehrungsvermögen dem andern, ein Zweck dem andern untergeordnet sei. Welches Vermögen aber hat nun vor dem andern den Vorzug? oder welches Vermögen ist dem andern untergeordnet? Diese Frage ist aus dem Vorhergehenden leicht beantwortlich. Das Sittlichgute findet nur statt, wenn die Vernunft allein (wie Kant sich ausdrückt: reine Vernunft) den Willen bestimmt, und wir müssen also entweder die Tugend für

eine Chimäre erklären, oder die reine gesetzgebende Vernunft zur Beherrscherin der Sinnlichkeit machen, ihren Gesetzen die Forderungen der Sinnlichkeit unterwerfen.

Hierdurch beugen wir nun auch einem Mißverständniß vor. Das formale Prinzip der Sittlichkeit fordert nicht, daß der Mensch den Zweck der Glückseligkeit ganz aufgeben solle, das kann er nicht so lange er Mensch bleibt, sondern es fordert nur, daß der Mensch bei den Maximen, die auf Beförderung seiner Glückseligkeit abzwecken, darauf sehe, daß sie vernunftmäßig sind, d. h. daß sie allgemeine Gesetze werden könnten; das Streben nach Tugend hebt also das Streben nach Glückseligkeit nicht auf, sondern ordnet sich dasselbe blos unter.

Wir hätten also jetzt unsere zweite Hauptfrage, was soll ich thun? hinreichend beantwortet, wir haben gezeigt, das oberste Prinzip alles unsers Handelns muß folgendes seyn: Handle nur nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden. — Ich will aber doch noch einige Bemerkungen hinzufügen, die mit diesem Gegenstande genau zusammenhängen.

Wenn eine Maxime sich nicht zur allgemeinen Gesetzgebung schickt, und also unmoralisch ist, so ist dies auf eine doppelte Art möglich, entweder die Maxime widerspricht sich selbst, wenn man sie zu einem allgemeinen Gesetze erweitert, und dann versteht sich von selbst, daß ich nicht wollen kann, sie solle allgemeines Gesetz werden, denn sie ist ja als allgemeines Gesetz nicht einmal denkbar, oder die Maxime enthält zwar als allgemeines Gesetz keinen Widerspruch, aber ich kann doch als vernünftiges Wesen nicht wollen, daß sie allgemeines Gesetz werde. Ich will von beiden ein Beispiel geben. Es macht sich jemand die Maxime: Es ist erlaubt in der Noth zu lügen; erweitert er diese Maxime zum allgemeinen Gesetz, so sieht er, daß das Gesetz einen Widerspruch in sich schließt, denn niemand würde ihm dann glauben, und der Zweck seiner Lüge andere zu hinterge-

hen, würde dadurch aufgehoben; er kann nur lügen, in so fern er voraussetzt, das allgemeine Gesetz sei, die Wahrheit zu sagen, weil er sonst keinen Glauben finden würde. — Gesetzt aber es hätte jemand die Maxime, nie einem andern in der Noth beizustehen, so würde diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben sich offenbar nicht widersprechen, allein kein endliches vernünftiges Wesen kann doch wollen, daß sie allgemeines Gesetz werde, denn es kann ja auch in Noth kommen, wo es den Beistand anderer wünschen muß. —

Alle Handlungen nun, die aus einer Maxime fließen, deren Gegentheil zum allgemeinen Gesetze erhoben, sich selbst widersprechen würde, sind vollkommene Pflichten; diejenigen Handlungen hingegen, die aus einer Maxime fließen, deren Gegentheil, als Gesetz gedacht, sich zwar nicht selbst widersprechen, aber doch von keinem vernünftigen Wesen gewollt werden kann, sind unvollkommene Pflichten. —

Kant hat außer der oben genannten Formel des obersten Prinzips der Sittlichkeit noch zwei andere aufgestellt, die sich ganz leicht, aus der gegebenen herleiten lassen. Es sind nicht drei von einander verschiedene Prinzipien der Sittlichkeit, dies wäre ein Widerspruch, da es nur eine Sittlichkeit giebt; sondern es sind nur drei verschiedene Formeln für eine und dieselbe Sache. Zuweilen dient die eine leichter als die andere um zu bestimmen, ob eine Handlung sittlichgut sei oder nicht.

Wenn die Sittlichkeit darauf beruht, daß die Vernunft für sich allein gesetzgebend ist, wenn die Vernunft unbedingt gebietet, und alle Zwecke der Vernunftmäßigkeit unterordnet, so betrachtet sich die Vernunft als Zweck und nicht blos als Mittel, denn wenn sie sich blos als Mittel zu irgend einem andern Zwecke betrachtete, so würden ihre Gesetze nicht unbedingt und die obersten seyn. So wie meine Vernunft sich als Selbstzweck betrachtet, so muß sie auch nun alle vernünftige Wesen als Selbst-

zweck betrachten, weil diese mit ihr darin übereinkommen, daß auch sie Vernunft haben. — Der von uns aufgestellte oberste Grundsatz der Sittlichkeit hieß nun: Handle nach solchen Maximen, die allgemeine Gesetze werden können; mit andern Worten könnte man auch sagen: Handle nach solchen Maximen, die jedes vernünftige Wesen als seine Maxime annehmen kann. Da nun jedes vernünftige Wesen sich als Zweck nicht als bloßes Mittel ansehen muß, so kann man auch das oberste Sittengesetz so ausdrücken: Handle so, daß du sowohl dich selbst, als jedes andere vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zweck, nie blos als Mittel betrachtest. — Derjenige welcher stiehlt, betrachtet denjenigen, den er bestiehlt, nicht als Zweck, denn er würde von diesem seine Einwilligung nie erhalten, sondern er braucht denselben blos als Mittel. Derjenige der seinen Mitmenschen keine Wohlthaten erweisen will, betrachtet sie nicht als Zweck, denn sonst würde er, so viel es ihm möglich ist, ihre Absichten befördern.

Endlich giebt es noch eine dritte Formel für den obersten Grundsatz der Sittlichkeit. Wenn meine Maximen moralisch sind, so müssen sie von jedem vernünftigen Wesen als willensbestimmend, anerkannt werden, d. h. sie müssen sich zu allgemeinen Gesetzen qualifiziren. — Die systematische Verbindung durch gemeinschaftliche Gesetze heißt ein Reich, so brauchen wir z. B. den Ausdruck bei Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, das Reich des Alexanders u. s. w. Meine Maximen, wenn sie moralisch sind, qualifiziren sich also zu Gesetzen für ein Reich vernünftiger Wesen. Vernünftige Wesen sind Zwecke an sich, nicht bloße Mittel, man kann also den obersten Grundsatz der Sittlichkeit auch so ausdrücken:

Handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannst. — Derjenige, welcher stiehlt, wird seinen Willen nicht zum allgemeingesetzgebenden Willen ma-

chen wollen, weil er sonst kein Eigenthum haben würde, er will nur eine Ausnahme von der Regel seyn. Wer es sich zur Maxime macht, keinen seiner Nebenmenschen zu unterstützen, kann nicht wollen, daß seine Maxime allgemeingesetzgebend würde, weil er als hülfsbedürftiges Wesen der Hülfe anderer auch bedarf; auch betrachtet er bei seiner Maxime die andern vernünftigen Wesen nicht als Zwecke, er kann nicht allgemeine Zustimmung erwarten *).

*) Wir haben schon oben gesagt, daß die drei aufgestellten Formeln für den ersten Grundsatz der Sittlichkeit dem Inhalt nach völlig einerlei sind, so daß man eine wechselseitig aus der andern, und auch jede aus dem Begriff des Sollens und der sittlichen Gesetzgebung ableiten kann, daß sie sich also nur in Rücksicht der Form von einander unterscheiden. Es bleibt hier aber noch eine Frage zu beantworten übrig, die freilich mehr spekulativ ist, aber doch gewiß für manchen meiner Leser Interesse haben wird, weshalb ich auch die Antwort darauf in dieser Anmerkung ganz kurz geben will. Diese Frage ist: welches ist der Grund, warum wir den obersten Grundsatz der Moral, auf eine dreifache Art, und nicht mehr oder wenigermal ausgedrückt haben? Da die verschiedenen Formeln dem Inhalte nach völlig einerlei sind, indem sie sich wechselseitig aus einander herleiten lassen, so betrifft ihre Verschiedenheit blos die logische Darstellung. Bei einer jeden logischen Darstellung unterscheide ich dreierlei: Form, Materie, und Form und Materie verbunden. Da der Verstand das Vermögen ist das Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, so ist die Form Einheit, die Materie Vielheit, Form und Materie verbunden ist Vielheit als Einheit betrachtet, Allheit. Nur ist hierbei zu merken, daß da hier nicht von gleichartigen Dingen, wie bei der Quantität die Rede ist, Einheit, Vielheit und Allheit nicht quantitativ, sondern qualitativ betrachtet werden. — Das oberste Prinzip als Form aufgestellt, fordert Allgemeingültigkeit der Maxime, daher die erste Formel: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden. — Der Materie nach, bezieht sich das Gesetz, auf das was gebeten wird: Handle so, daß du dich und jedes vernünftige Wesen als Zweck und nicht blos als Mittel betrachtest. Bei

Ich will zum Beschluß unserer Untersuchung über den ersten Grundsatz der Sittenlehre nur noch eine Bemerkung hinzufügen, welche das moralische Gefühl betrifft. Es giebt nämlich mehrere, vorzüglich englische Philosophen, (z. B. Smith, Shaftesbury, Hutcheson u. s. w.) die zur Erkenntniß der Sittlichkeit der freien Handlungen einen eigenen Sinn annehmen, den sie den moralischen Sinn nennen, der sich der Eigenliebe entgegenstellt und uns das Sittlichgute von dem Sittlichbösen durch ein Gefühl unterscheiden lehrt. — Daß in uns sich wirklich ein Gefühl findet, welches unsere freie Handlungen begleitet, ist nicht zu leugnen, es entsteht jetzt nur die Frage, beruht dieses Gefühl, welches man das moralische Gefühl nennen kann, auf einem besondern Sinn, wie die Engländer behaupten, und geht es dem Ausspruch der Vernunft über die Sittlichkeit der Handlungen vorher, so daß es derselben zum Grunde ihres Ausspruchs dient, oder folgt es vielmehr auf den Ausspruch der Vernunft und wird durch sie gewirkt? — Man sieht bei geringem Nachdenken leicht ein, auf was für schwache Stützen die Moralität beruhen würde, wenn man sie auf ein blindes Gefühl gründen wollte. Die Erfahrung lehrt, daß dies die Handlungen begleitende Gefühl bei verschiedenen Menschen verschieden ist. In frühern Zeiten führten die rechtgläubigen Christen ihre anders denkenden Brüder mit Jubelgeschrei zum Scheiterhaufen und freuten sich, als einer großen That, Ketzer gemartert zu haben, — und wir beben mit Abscheu vor einer solchen Handlung zurück. Wie mancher armer Jude ist von einem Christen ermordet worden, weil dieser letztere einen Juden für keinen Menschen hielt und sein moralisches Gefühl die Handlung nicht mißbilligte. Aber auch einmal abgesehen da-

des zusammen verbunden giebt die Formel: Handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannst.

von, daß bei dieſem blinden Gefühl unmöglich Allgemeingültigkeit der Sittengeſetze ſich ergeben kann, die doch, wie oben gezeigt worden, ein nothwendiges Kennzeichen der richtigen Sittengeſetze iſt, ſo erhellt auch gar leicht, daß wenn man das moraliſche Gefühl als erſte Grundquelle der ſittlichen Handlungen betrachtet, alle Zurechnung verlohren geht. Denn da der moraliſche Sinn uns angebohren ſeyn müßte, ſo könnten wir von dem Ausſpruche deſſelben nur in ſo fern abweichen, als ihm ein anderes Motiv entgegenſtünde, und das wäre nun die Eigenliebe. Folgten wir nun nicht dem Antriebe des moraliſchen Gefühls, ſondern dem der Eigenliebe, ſo käme dies blos daher, daß die letztere ſtärker gewirkt hätte, da aber beides Naturanlagen ſind, deren Beſchaffenheit nicht von uns abhängt, ſo iſt es uns auch nicht zuzurechnen, wenn der moraliſche Sinn der Eigenliebe unterliegen muß. Man kann hiergegen aber nicht etwa einwenden, daß man den moraliſchen Sinn durch Kultur vervollkommnen müſſe, denn da ſetzt man ja ein ſittliches Gebot voraus, was von dem moraliſchen Sinn unabhängig wäre, und das iſt es eben, was jene Philoſophen leugnen. — Wir wollen jetzt das moraliſche Gefühl ein wenig näher beleuchten. Daß mit der Vorſtellung eines ſittlichen Gebotes ein eigenes Gefühl verbunden ſei, was weder reine Luſt, noch reine Unluſt, ſondern vielmehr ein gemiſchtes Gefühl iſt, wird niemand leugnen. Dieſes Gefühl entſpringt dadurch, daß das Sittengeſetz unbedingt gebietet, die Triebe der Selbſtliebe alſo ſchlechthin für ſich untergeordnet erklärt und ihre Befriedigung einſchränkt; Einſchränkung der Thätigkeit oder des Lebens aber erzeugt ein Gefühl von Unluſt, ſo wie umgekehrt die Beförderung der Thätigkeit odes des Lebens ein Gefühl von Luſt hervorbringt. In dem moraliſchen Gefühl, was durchs Sittengeſetz hervorgebracht wird, findet ſich nun beides. Wir erkennen, daß das heilige Sittengeſetz die Befriedigung unſerer ſinnlichen Triebe einſchränkt, da-

her das Gefühl von Unluſt, wir erkennen aber auch eben dadurch, daß die Vernunft in uns, welche die Quelle des Sittengeſetzes iſt, eine freie uneingeſchränkte Thätigkeit hat, durch Einſchränkung der Sinnlichkeit wird alſo die Uneingeſchränktheit der Vernunft offenbar, und dies erweckt in uns das Gefühl der Luſt. Beide Gefühle, Luſt und Unluſt ſind nothwendig im moraliſchen Gefühl mit einander verbunden und das Gefühl der Einſchränkung und Unterordnung unſerer Sinnlichkeit erhebt das Gefühl der freien Thätigkeit unſerer Vernunft. Es thut uns weh, daß die Vernunft unbedingten Gehorſam und Unterwerfung der ſinnlichen Natur fordert; es thut uns wohl, daß wir als vernünftige freie Weſen, unabhängig von den Schranken der Sinnlichkeit uns ſelbſt frei gebieten; der Selbſtliebe geſchieht Abbruch, die Selbſtſchätzung gewinnt. Man könnte alſo auch dies durchs Sittengeſetz in dem ſinnlich vernünftigen Menſchen erzeugte Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengeſetz nennen. Es iſt zwar, wie wir gezeigt haben, kein reines Gefühl von Luſt, aber in der Miſchung hat doch das Gefühl von Luſt die Oberhand, weil die Thätigkeit der Vernunft, die durchs Sittengeſetz erkannt wird, freie Selbſtthätigkeit iſt, die alſo von der Wirkſamkeit der Selbſtliebe, die in uns als Naturweſen ſchon beſchränkt iſt, den Vorrang hat.

Hieraus erhellt, daß der Ausdruck moraliſcher Sinn nicht gut gewählt iſt, denn unter Sinn verſteht man gemeiniglich ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen, da hingegen das moraliſche Gefühl, ſo wie alle Gefühle (von Luſt und Unluſt, die man von Empfindungen, die zur Erkenntniß der Gegenſtände dienen, wohl unterſcheiden muß) blos ſubjektiv iſt; das moraliſche Gefühl gehört dem Gefühlvermögen an, und beruht auf der Empfänglichkeit für Luſt und Unluſt. Das moraliſche Gefühl geht alſo nicht dem Sittengeſetze vorher, ſondern wird vielmehr erſt durch daſſelbe bewirkt; daher kömmt es auch, daß es von der richtigen oder falſchen

Erkenntniß der sittlichen Gebote abhängt. Erkennen wir etwas nicht als Gebot der Sittlichkeit an, so kann auch kein moralisches Gefühl entspringen: so wie umgekehrt ein moralisches Gefühl hervorgebracht wird, wenn wir etwas für sittliches Gebot halten, was es doch nicht ist. — Uebrigens ist leicht einzusehen, daß dies moralische Gefühl sorgfältig kultivirt werden muß, weil es bei Ausübung der moralischen Vorschriften ein kräftiges Mittel ist, die sinnlichen Triebe zum Gehorsam gegen das Sittengesetz zu bringen, die Vernunft stellt den Gefühlen, welche die Sinnlichkeit giebt, ein durch sie selbst gewirktes Gefühl entgegen. Von diesem moralischen Gefühl oder dem Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz ist das Gewissen noch zu unterscheiden, obgleich bei beiden ein durch praktische Vernunft gewirktes Gefühl sich findet. Die praktische Vernunft hat nämlich ein doppeltes Geschäft, sie gebietet entweder, oder sie richtet. Aus dem ersten Geschäft entspringt das moralische Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz; aus dem zweiten das Gewissen. So wie nun das Richteramt die Gesetzgebung voraussetzt, so setzt auch das Gewissen das moralische Gefühl voraus. Beide aber, sowohl das Gefühl der Achtung als das Gewissen sind subjektiv und beruhen auf der Empfänglichkeit des Subjekts. Das Gewissen spricht nicht über die Handlungen anderer, sondern über unsere eigenen, indem wir die Maxime, aus welcher die Handlung floß, mit dem Sittengesetz vergleichen und entweder lossprechen oder verdammen, je nachdem die Maxime dem Sittengesetze gemäß oder zuwider ist; das erste Urtheil ist mit einem Gefühl der Lust, das andere mit einem Gefühl der Unlust verbunden. Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeilassen, um meinen Lesern eine Betrachtung über das Gewissen mitzutheilen, die sich in Kants Tugendlehre findet. Es ist eine auffallende Erscheinung, daß vor dem Richterstuhle des Gewissens Richter, Kläger und Angeklagter eine und dieselbe Person sind und

daß demungeachtet nie ein strengerer Ausspruch als vor diesem Richterstuhle statt findet, da doch, wenn dies der Fall bei einem äußern Rechtshandel wäre, jedermann den Gerichtshof für ungereimt erklären müßte. Es läßt sich also zum voraus vermuthen, daß, da vor dem Richterstuhl des Gewissens der aus der Einerleiheit des Richters, Klägers und Angeklagten erwartete nachsichtige Urtheilsspruch nicht statt findet, der Mensch in jeder dieser Qualitaten in besonderer Rücksicht sich selbst betrachten müsse, und dies ist denn auch wirklich der Fall. — Der Angeklagte, dessen Sache vor den Gerichtshof des Gewissens gebracht wird, ist der mit Vernunft begabte Sinnenmensch. Der Kläger ist die in dem Menschen befindliche Vernunft. Der Richter ist endlich der Mensch, in so fern er ganz von seiner Individualität als Sinnenwesen abstrahirt und sich als gesetzgebendes und machthabendes Mitglied in der Republik freier vernünftiger Wesen überhaupt betrachtet; wo er sich also in dem gegebenen Fall als Repräsentant der gesetzgebenden Vernunft überhaupt ansieht. Der Angeklagte muß den Gerichtshof anerkennen, dazu zwingt ihn die Achtung fürs Sittengesetz (das moralische Gefühl); der Kläger ist nicht abzuweisen, weil das Sittengesetz unbedingten Gehorsam fordert. Der Angeklagte kann dem Richter nicht Unkunde des Gesetzes vorwerfen, weil dieser selbst Gesetzgeber ist. Von dem Gerichtshofe selbst kann keine Appellation statt finden, weil es über die Vernunft keine höhere Autorität giebt. Die Sache selbst kann nicht gütlich abgemacht, sondern muß nach der Strenge des Rechts entschieden werden, denn die praktische Vernunft fordert unbedingt. Bei dem Lossprechen erhalten wir keine Belohnung, sondern blos ein negatives Frohseyn, daß wir der Gefahr sträfbar befunden zu werden entgangen sind, da hingegen mit dem Verdammen ein positives Gefühl von Unlust verbunden ist.

Dies halte ich für hinreichend zur allgemeinen Beantwortung der Frage: was soll ich thun? oder mit an-

dern Worten, zur Darstellung und Erläuterung des obersten Sittengesetzes für die freien Handlungen der Menschen überhaupt. Jetzt will ich nur noch kurz, die obersten Gesetze der beiden Haupttheile der praktischen Philosophie, der Rechtslehre und der Tugendlehre aufstellen. Aeußerst wichtig für beide Wissenschaften sind Kants letztere Schriften: metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre, auf welche ich meine Leser hiermit aufmerksam machen will. Wir können bei unsern Urtheilen über die freien Handlungen der Menschen auf zwei Stücke sehen, auf die Handlung (That) und auf die Gesinnung (Maxime) aus der sie floß. Was die Gesinnung betrifft, so kann sie nur das handelnde Subjekt allein beurtheilen. Die Handlungen sind auch wiederum von doppelter Art, entweder äußere oder innere. Jene gehören zu den Wahrnehmungen des äußern Sinnes, als z. B. Verträge schließen, Allmosen spenden, u. s. w., diese sind blos Wahrnehmungen für den innern Sinn, z. B. das Denken.

Die praktische Philosophie oder Moralphilosophie, die die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? zum Zweck hat und also Gesetze für die Freiheit der Willkühr giebt (so wie die theoretische Philosophie sich mit den Erkenntnissen beschäftigt), kann bei ihrer Gesetzgebung auf zwei Stücke sehen, auf die That und auf die Gesinnung aus der sie floß (auf den Bewegungsgrund zu der That). Die Gesetzgebung, die sich auf die Bewegungsgründe der That erstreckt, muß schlechterdings eine innere, von dem Subjekt selbst gegebene seyn, einmal weil das handelnde Subjekt selbst allein seine Maxime kennt, und sodann weil, wie wir oben gezeigt haben, die praktische Vernunft unbedingt fordert, daß wir ihr Gesetz, das sie sich selbst giebt, und wodurch wir erst frei handeln, zur Maxime unsers Willens machen. Eine jede äußere Gesetzgebung würde uns eine andere Triebfeder als das Gesetz selbst aufstellen, und also blos Legalität (Gesetzmäßigkeit) nicht Moralität (Sittlichkeit) hervorbringen. Derjenige Theil

der Moralphilosophie nun, der sich mit der innern Gesetzgebung beschäftigt, und also auf die Triebfedern der Handlungen sieht, erhält den Namen der Ethik oder Tugendlehre. Sie enthält die Gebote für alle freie Handlungen der Menschen, sie mögen äußere oder innere seyn. Der Mensch aber lebt nicht allein, sondern mit mehreren in Verbindung, die er für seines gleichen, d. h. für vernünftige Wesen anerkennt, die eben so wie er durch sittliche Gebote verpflichtet sind. Seine freie Willkühr kann also mit der freien Willkühr anderer in Collision kommen. Diese Collision ist nur durch äußere Handlungen möglich. Es wird also auch die praktische Vernunft Gesetze für die äußern freien Handlungen der Menschen geben können, in so fern die Menschen zusammen leben und also in Collision kommen können. Man soll aber bei dieser Gesetzgebung nicht auf die Triebfedern der Handlung Rücksicht nehmen, denn sonst gehörte die Gesetzgebung zur Tugendlehre, sondern es ist allein auf die Handlung zu sehen. Diese Gesetzgebung ist also eine äußere und hat es gar nicht mit den Triebfedern zu thun, ob das Gesetz um sein selbst willen, oder aus andern Bewegungsgründen befolgt wird. Sie betrifft daher nur die äußern Handlungen der Menschen, in so fern sie nebeneinander leben, und erhält den Namen der Rechtslehre (Jus). Der Grundbegriff der Rechtslehre ist also der der äußern Freiheit. Worin kommen nun die Tugendlehre und Rechtslehre überein, und worin unterscheiden sie sich von einander?

Die Rechtslehre und Tugendlehre kommen in folgenden Stücken überein:

1) Beide sind Theile der praktischen Philosophie, denn sie haben die freien Handlungen der Menschen zum Gegenstand.

2) Für beide gilt das Moralprinzip: Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden, und die besondere Prinzi-

pien, die jede derselben aufstellt, müssen sich aus diesem allgemeinen Prinzip ableiten lassen.

3) Beide sind gesetzgebend (nöthigend) und kündigen ihre Gesetze durch: Du sollst an, weil bei dem Menschen Willkühr und Gesetz nicht von selbst zusammenstimmen.

Die Rechtslehre und die Tugendlehre sind aber in folgenden Stücken verschieden:

1) Die Gesetze, welche die Tugendlehre aufstellt, fordern eine innere Gesetzgebung, die der Rechtslehre lassen auch eine äußere Gesetzgebung zu.

2) Die Tugendlehre sieht auf die Triebfedern der Handlungen, die Rechtslehre auf die Handlungen allein; jene hat also Sittlichkeit, diese Gesetzmäßigkeit zu bewirken zum Zweck.

3) Die Tugendlehre erstreckt sich auf alle Handlungen und begreift also auch alle Pflichten der Rechtslehre in sich, da hingegen die Rechtslehre blos äußere Handlungen zum Gegenstande hat.

4) Die Tugendpflichten haben am Gewissen ihren alleinigen Gerichtshof, weil niemand als das handelnde Subjekt, die Triebfedern seiner Handlungen kennt; die Erfüllung der Rechtspflichten, die blos auf die äußern Handlungen, unangesehen der Maximen, aus welchen sie fließen, sich beziehen, kann vor einem äußern Gerichtshof beurtheilt werden.

5) Rechtspflichten finden nur statt, wenn der Mensch mit andern zusammen lebt, da hingegen der Mensch doch Tugendpflichten zu beobachten hat, wenn er auch ganz allein lebt.

6) Der Begriff, welcher der Tugendlehre zum Grunde liegt, ist der der innern, der, welcher der Rechtslehre zum Grunde liegt, der der äußern Freiheit.

7) Man kann die Gesetzgebungen in die aus reiner Vernunft und in die durch Autorität eines andern eintheilen, die erste nennt man natürliche, die zweite po-

sitive Gesetzgebung. Die Gesetzgebung der Tugendpflichten kann, weil sie eine innere ist, nie positiv seyn, die Gesetzgebung der Rechtspflichten aber wohl, weil es bei ihr nicht auf Gesinnung ankömmt, sie nicht Moralität, sondern blos Legalität zum Zweck hat. Es versteht sich übrigens von selbst, daß wenn wir hier von Rechtspflichten reden, wir nicht auf positive Gesetzgebung, sondern auf Gesetzgebung der Vernunft sehen.

Da nun die sittliche Gesetzgebung in die Rechtslehre und Tugendlehre zerfällt, so entsteht die Frage: welches ist das oberste Prinzip einer jeden? Wir machen mit der Rechtslehre den Anfang.

Die Frage nach dem Rechte setzt also voraus, daß eine Person (ein freies, vernünftiges Wesen) mit andern Personen in einem äußern praktischen Verhältniß steht, so daß ihre Handlungen als Fakta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Was leidet nun das allgemeine Moralprinzip: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden, auf dieses gegebene praktische Verhältniß der Menschen gegen einander für Anwendung? Die Antwort auf diese Frage wird uns zugleich das oberste Prinzip der Rechtslehre geben.

In dem praktischen Verhältniß, in dem ich mit andern Menschen komme, muß ich sie zuvörderst als Wesen mit freier Willkühr betrachten, und also ihre Handlungen als aus freier Willkühr entsprungen ansehen; denn ich kann unmöglich wollen, daß es allgemeines Gesetz werde, ein freies vernünftiges Wesen nicht als ein solches zu betrachten. Da aber die Gesetzgebung der Rechtspflichten blos auf äußere Handlungen sieht, so kann sie sich nicht auf die Zwecke einlassen, die jemand bei seinen Handlungen hat, denn diese gehören zur Gesinnung, sondern sie betrachtet die äußere Handlung blos als einen Akt der freien Willkühr. Hieraus ergiebt sich folgendes Rechtsgesetz: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch

deiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen kann. Man ſieht leicht ein, daß dieſes Rechtsgeſetz aus dem oberſten Moralprinzip abgeleitet iſt, und eben daraus ergiebt ſich für uns die Verpflichtung, demſelben Folge zu leiſten. Ob wir aber nun gleich als vernünftige Weſen uns für verpflichtet erkennen müſſen, dieſes Geſetz zur Maxime unſers Willens zu machen, ſo gehört doch dies Gebot einer Befolgung des Rechtsgeſetzes um des Geſetzes willen, wobei es offenbar auf Geſinnung ankömmt, in die Tugendlehre; die Rechtslehre fordert nicht, daß ich das Geſetz um des Geſetzes willen befolge, ſondern ſagt blos, die Vernunft ſei in ihrer Idee des äußern praktiſchen Verhältniſſes der Menſchen gegen andere darauf eingeſchränkt, und ihr geht die Triebfeder, die uns antreibt dies Rechtsgeſetz zu erfüllen, nichts an.

Das Recht iſt alſo der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit vereinigt werden kann. — Jede äußere Handlung, welche ſich als ein allgemeines Geſetz der Willkühr denken läßt, iſt recht, und diejenige, welche dieſes Geſetz hindert oder aufhebt, iſt unrecht. Es läßt ſich als ein allgemeines Geſetz der Willkühr denken, von einem Schuldner das ihm geliehene wider zu fordern, und alſo iſt dieſe Handlung recht. Das geliehene nicht wieder zurück bezahlen, kann nicht als ein allgemeines Geſetz der Willkühr betrachtet werden, es iſt alſo die Handlung unrecht.

Wenn meine Handlung oder überhaupt mein äußerer Zuſtand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, ſo thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieſes Hinderniß kann mit der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen nicht beſtehen. Jeder Widerſtand, der dem Hinderniſſe einer Wirkung entgegengeſetzt wird, iſt eine Beförderung der Wirkung und ſtimmt mit ihr zuſammen. Iſt alſo

die Wirkung (die Handlung oder mein äußerer Zustand) recht, d. h. mit den allgemeinen Gesetzen der Freiheit zusammenstimmend, so ist es auch der Widerstand, den ich dem Hinderniß derselben entgegensetze. Dem andern Widerstand leisten, heißt sich seiner Willkühr entgegenstellen, d. h. ihn zwingen. Mit dem Recht ist also zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, verknüpft.

Das Recht, wenn es rein seyn soll, darf sich nicht auf Gesinnungen als Triebfedern berufen, denn sonst wurde es die Tugendlehre zu Hülfe nehmen, sondern ihm bleiben blos äußere Motive, daher fußet es sich auf das Prinzip der Möglichkeit eines äußern Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. Recht und Befugniß denjenigen, der mich an der Ausübung desselben hindert zu zwingen, bedeutet also einerlei.

So viel über die Rechtspflichten und deren oberstes Gesetz. Es sind die hier aufgestellten Sätze größtentheils aus Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre genommen, auf welche Schrift ich auch diejenigen meiner Leser, die mehr hierüber nachzulesen wünschen, verweise.

Wir kommen jetzt zur Beantwortung der zweiten Frage: welches ist das oberste Gesetz der Tugendpflichten?

Die Tugendlehre bezieht sich nicht, wie die Rechtslehre blos auf Handlungen; sondern ihre Gesetzgebung betrifft die Gesinnungen. Die Gesinnungen bei einer Handlung beziehen sich auf einen Zweck, wozu die Maxime, aus der die Handlung fließt, als Mittel anzusehen ist. Denn die Vernunft, aus welcher alle praktischen Regeln fließen, ist das Vermögen der Zwecke. Der Mensch als ein sinnliches Wesen hat Neigungen, deren Erfüllung dem Sittengesetze, also der Pflicht zuwider seyn können; ihnen widersetzt sich also die praktische Vernunft. Da

nun die ſinnlichen Neigungen ſich auf einen Gegenſtand der freien Willkühr, d. h. auf einen Zweck erſtrecken, ſo wird auch die moraliſche Geſetzgebung der Vernunft einen Zweck aufſtellen müſſen. Dieſer Zweck der praktiſchen Vernunft wird als ein ſolcher,

1) unabhängig von den ſinnlichen Neigungen ſeyn müſſen;

2) da er ein ſittlicher Zweck iſt, Allgemeingültigkeit bei ſich führen müſſen, und alſo an ſich ſelbſt, nicht bedingt Zweck ſeyn;

3) die Vernunft wird dieſen Zweck zugleich als Pflicht aufſtellen müſſen; denn geſetzt, er wäre nicht Pflicht, ſo ſind nur zwei Fälle möglich, entweder er wird uns nothwendig als Naturweſen gegeben, alsdenn iſt die Maxime, durch die er erreicht werden ſoll, keine Maxime, der Geſetzgebung durch Freiheit mehr, ſondern gehört zur Naturerkenntniß; oder der Zweck iſt beliebig und nicht ſittlich nothwendig, dann kann auch die Maxime durch die er hervorgebracht werden ſoll, kein ſittliches Gebot ſeyn.

Da nun niemand von andern gezwungen werden kann, ſich einen Zweck zu machen, ſo kann auch die Rechtslehre, die eine äußere Geſetzgebung hat, nicht die Zwecke der Handlungen beſtimmen, ſondern hat nur auf die Handlung allein zu ſehen. Man kann nur etwas zu einem Zweck zu machen ſich ſelbſt zwingen; es gehört alſo die Geſetzgebung der Tugendlehre zur innern Geſetzgebung, welche die innere Freiheit betrifft.

Wendet man das oberſte Moralprinzip: Handle ſtets nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden, auf dieſen Begriff der Tugendlehre als einer innern Geſetzgebung für Zwecke, die an ſich Pflicht ſind, an, ſo erhält man zum oberſten Prinzip der Tugendlehre:

Handle ſtets nach einer Maxime der Zwecke, von der du wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Die Tugend besteht in dem Bestreben, die sinnlichen Neigungen den Sittengesetzen unterzuordnen, dies erhellet auch deutlich aus dem obersten Gesetz der Tugendlehre; denn die Zwecke, die die sinnlichen Neigungen uns vorhalten, beziehen sich auf unser Subjekt, und sind daher auch blos subjektiv gültig, die Tugendlehre fordert hingegen von uns, daß wir uns Zwecke vorsetzen, die Allgemeingültigkeit haben und denen also die Zwecke, die durch Sinnlichkeit uns gegeben werden, untergeordnet sind.

Welches sind denn aber die Zwecke, die zugleich Pflicht sind, und die die sittliche Gesetzgebung den sinnlichen Zwecken entgegensetzt? — Alle Zwecke, die wir uns zu erreichen vorsetzen können, betreffen entweder uns oder andere Menschen. Wir werden also untersuchen müssen, welches ist der Zweck den wir für uns selbst haben können, und der an sich Pflicht ist und welches ist der Zweck den wir in Rücksicht anderer Menschen haben können und der an sich Pflicht ist.

1) Bestimmung des Zwecks der an sich Pflicht ist, in Rücksicht auf uns.

Der Mensch als ein sinnliches Wesen hat mancherlei Neigungen, deren Zwecke, wie wir oben gezeigt haben, insgesammt auf den Zweck der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen. Der Zweck, der an sich Pflicht ist, kann also nicht die eigne Glückseligkeit seyn, denn es wäre thöricht, dem Menschen etwas zu gebieten, woran er durch seine Natur schon von selbst angetrieben wird. — Auch kann die Maxime: Befördre deine eigene Glückseligkeit aus allen Kräften, kein allgemeines sittliches Gesetz werden, weil die Menschen als endliche, bedürftige Wesen zwar in dem übereinkommen, daß sie überhaupt nach Glückseligkeit streben, jeder einzelne aber, nach Beschaffenheit seiner Individualität, sich einen besondern Begriff von dem macht, was zur Glückseligkeit gehört, so daß es hier so viel verschiedene Vorstellungen als Menschen giebt

(quot capita, tot sensus). Der Zweck, der an sich Pflicht ist, muß durch die Vernunft selbst geboren werden. Die Vernunft aber, als sittliche Gesetzgeberin, ist sich allein Zweck. Der Zweck also, der an sich Pflicht ist, ist für jeden Menschen, die Vervollkommnung (Cultur) seiner Vernunft; nicht blos Cultur der praktischen Vernunft, d. h. der sittlichen Denkungsart, so daß wir dahin streben, allein um des Gesetzes willen zu handeln, sondern auch der theoretischen Vernunft, um uns vor Irrthümer zu bewahren und uns in den Stand zu setzen, uns selbst Zwecke vorzusetzen und Mittel zu finden, sie auszuführen Dadurch entfernen wir uns von dem Zustand der rohen Natur oder der Thierheit und nähern uns der Idee der Menschheit.

2) Bestimmung des Zwecks, der an sich Pflicht ist in Rücksicht auf andere. — Wir müssen andere Menschen als freie Wesen betrachten, und daher ist es uns unmöglich für sie zu thun, was ein freies Wesen nur für sich allein thun kann, d. h. sich selbst Zwecke zu setzen. An seiner Vervollkommnung als moralisches Wesen muß er also allein arbeiten. Aber da er als endliches Wesen nicht immer zureichend alles besitzt, um seine Zwecke auszuführen, so muß ich die Zwecke anderer (versteht sich, so fern diese nicht unsittlich sind) zu den meinigen machen. Das Gesetz: Mache die Zwecke anderer, so fern sie nicht unsittlich sind, zu den Deinigen, ist offenbar mit dem obersten Prinzip der Tugendlehre: Handle stets nach einer Maxime der Zwecke, von denen du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden, übereinstimmend. — Diese Tugendpflicht gegen andere beruht also auf ihrer Eingeschränktheit, Eingeschränktheit führt auf Gefühl des Bedürfnisses, wir werden also dahin streben müssen, den Bedürfnissen (dies Wort im weitesten Sinn genommen) anderer, so fern sie den Sittengesetzen nicht widerstreiten, abzuhelfen; die Befriedigung eines Bedürfnisses gewährt ein Gefühl der Lust, deren Summe Glückseligkeit heißt. Wir werden also dadurch,

daß wir dem Gebote der Tugendlehre gemäß, die Zwecke anderer so fern sie nicht unsittlich sind, zu den unsrigen machen, die Glückseligkeit anderer zu unserm Zwecke machen. — Die beiden Zwecke der Tugendlehre, die zugleich als Pflicht geboten werden, sind also unsere eigene Kultur, oder das Streben von der Thierheit immer mehr der Idee der Menschheit sich zu nähern — und die Beförderung fremder Glückseligkeit zu unserm Zwecke zu machen. Ich bitte meine Leser, Kants Tugendlehre zu vergleichen.

Die Rechtsgesetze sowohl als die Gesetze der Tugendverpflichtung sind beide blos formal; jene abstrahiren von allem Zweck überhaupt und bestimmen die Form der Mittel (der äußern Handlungen), diese bestimmen die Form der Zwecke, daß sie nämlich Pflicht an sich seyn sollen. Hieraus ergiebt sich aber ganz leicht, daß die Kenntniß seiner ethischen und juridischen Verpflichtungen und das Streben dieselben zu erfüllen, zwar das erste und nothwendigste Erforderniß der Sittlichkeit sind, daß aber zum Handeln in der Sinnenwelt (zur Ausübung seiner Pflicht) noch mehr als dies erfordert wird, und daß man also in den moralischen Unterweisungen (was zu thun sei?) mit der Darstellung der Pflichten des Menschen, ja selbst mit der Erwärmung des Herzens für das Gute und Edle, sich nicht begnügen könne, sondern auch lehren müsse, wie man es anzufangen habe, die sittlichen Vorschriften ins Werk zu richten. Hierzu aber ist zweierlei erforderlich: Einmal, daß der Mensch seinen Willen durch das Sittengesetz bestimmen, also die in seiner sinnlichen Natur liegenden Hindernisse durch das Gesetz überwinden lerne und sodann, daß er die Welt kenne, um sich die nöthigen Mittel zu verschaffen, seine Zwecke zu realisiren. Das erstere wird in der moralischen Ascetik gelehrt, das zweite in der moralischen Klugheitslehre.

Die moralische Ascetik hat die Kultur der Tugend zum Gegenstand. Sie setzt voraus, daß der Mensch sich selber kenne; wisse, welche Neigungen der Beobachtung

der sittlichen Gesetze sich am meisten entgegenstellen, wofür er sich also zu hüten habe. Sie muß lehren, auf welche Weise der Mensch die in ihm sich findenden Anlagen zur Sittlichkeit ausbilde; wie er es anzufangen habe, die ihm als Naturwesen zukommenden Triebe und Neigungen dem Willen der Vernunft zu unterwerfen (nicht auszurotten, denn sie sind an sich weder gut noch böse, sondern werden dies erst durch den Gebrauch, welchen die Freiheit von ihnen macht, auch möchte ihre Ausrottung, selbst wenn sie möglich wäre, doch nicht rathsam seyn). Der Mensch muß sich selbst zur Tugend erziehen; so wird er, indem er alles das, was die Natur ihm gegeben hat, zu seiner moralischen Ausbildung benutzt, der Schöpfer seines innern moralischen Selbsts, das Produkt seiner eigenen Freiheit, wodurch er auch allererst Werth und Würde erhält.

Was nun die moralische Klugheit betrifft, so muß sie nicht mit einer klugen Moral verwechselt werden; die letzte ist das System der sogenannten Weltleute und will, daß man, wo es ohne sonderliche Aufopferung angeht oder wo selbst der Vortheil es heischt, die moralischen Vorschriften erfülle, wenn hingegen aus dieser Erfüllung sich Folgen ergeben, welche mit der Summe unserer übrigen Neigungen unmöglich vereinbar sind, man von dem Sittengesetz abweiche, dies aber auf eine solche Weise thue, daß der sogenannte gute Ruf so wenig als möglich dadurch leide. Eine Lehre, die den Tod aller Tugend und Rechtlichkeit zum Grunde hat, die aber doch allgemeiner ist, als man wohl glauben sollte; zu ihr gehört der Menschen und Staaten verderbende Grundsatz, der mehr Verheerungen als die fürchterlichste Pest angerichtet hat, in den Handlungen der Staaten gegen einander sei entweder gar nicht von Sittlichkeit und Rechtlichkeit die Rede, oder es müsse doch hier die Politik das erste Wort führen und die Moral ihr untergeordnet seyn.

Die moraliſche Klugheit ſtellt die Erfüllung unſerer Pflichten als das höchſte Ziel unſers Strebens auf, ſie beruft ſich auf die Gebote der Moral; allein ſie verſchafft uns auch die nöthige Welt- und Menſchenkenntniß, welche uns in den Stand ſetzt, unſere Zwecke zu erreichen. Es iſt aber nicht blos rathſam und zuträglich, ſich dieſe Kenntniſſe zu erwerben, ſondern ſie gehören auch zu denen, welche ſich zu verſchaffen, Pflicht iſt; und wenn jemand aus Mangel an Welt- und Menſchenkenntniß, welche er ſich doch erwerben konnte, ſeine edlern Zwecke aufgeben muß, oder wohl gar Böſes ſtatt Gutes ſtiftet, ſo iſt er allerdings dafür verantwortlich. Der Menſch muß ſich mit dem Schauplatz, auf dem er wirken und handeln ſoll, bekannt machen, er muß die Weſen (ſeine Mitmenſchen), welche ihm in Erreichung ſeiner Zwecke beförderlich und hinderlich ſeyn können, kennen lernen, um den Widerſtand derſelben zu vermindern, und ihre Hülfe zu ſeinen guten Abſichten ſich zu verſchaffen. Die Moral lehrt, was zu thun ſei, die Klugheitslehre, wie es zu thun ſei.

Wer erkennt nicht den großen, moraliſchen Werth der Geſinnungen und Zwecke des Kaiſers Joſephs, wer weihet dem unglücklichen Fürſten nicht eine Thräne des innigſten Mitleids, wenn er bedenkt, daß dieſer Monarch am Rande des Grabes ſeine ſchönſten Plane zertrümmert ſahe, daß er gezwungen wurde, einen Theil des von ihm aufgeführten Gebäudes, das zum Wohl ſeiner Völker dienen ſollte, ſelbſt einzureißen, um größern Uebeln vorzubeugen; und doch können wir ihn nicht von dem Vorwurf reinigen, daß er die Menſchen überhaupt und ſeine Unterthanen insbeſondere nicht gekannt habe, und zu raſch verfahren ſei; ein Vorwurf, der ihn um ſo ſtärker trifft, je größer und heiliger die Verpflichtung eines Fürſten iſt, die Menſchen zu kennen, deren Regierung das Schickſal in ſeine Hand gegeben hat.

Mit der moraliſchen Kultur ſteht ferner die Ausbildung der Humanität in inniger Verbindung. Es ſind die Grazien, die Geſpielinnen der Tugend, und wenn gleich die Idee der Pflicht das Merkmal des Erhabenen an ſich trägt, ſo ſchließt dies die Schönheit in der Darſtellung derſelben nicht aus und derjenige irrt, der da meint, Rohheit und rauhe Außenſeite machen die erhabenen Geſinnungen kenntlich. Venus Urania iſt die Tochter des Himmels, aber ſie glänzt in reiner Schönheit. — Die Erfüllung unſerer Pflichten fordert weder ſchmutzigen Cynismus noch ſelbſtpeinigendes Mönchsthum. Heiterkeit des Gemüths verbunden mit der gefälligen Form des Umgangs geben der tugendhaften Geſinnung einen äußern Glanz, der ihrem innern Werth keinen Abbruch thut; die Reinheit des Herzens iſt ein edler Stein, dem die geſchmackvolle Einfaſſung der Civiliſirung zwar keinen neuen Werth zu geben vermag, der aber doch durch ſie fürs Auge gewinnt.

Die Ethik ſowohl als das Naturrecht ſind in ihrem reinen Theil a priori und metaphyſiſch; die moraliſche Aſcetik aber ſo wie die moraliſche Klugheitslehre ſtützen ſich auf Erfahrungen; ſie machen die beiden Haupttheile der moraliſchen Anthropologie aus, einer Wiſſenſchaft, deren Werth bei weitem nicht genug anerkannt, und die bei weitem noch nicht gehörig bearbeitet iſt.

Dritter Abſchnitt.

Beantwortung der Frage: was darf ich hoffen?

So wichtig auch die aus unſern vorhergehenden Unterſuchungen ſich ergebenden Reſultate ſind; ſo gewiß es iſt, daß nur durch die Kritik unſers Erkenntnißvermögens Sicherheit der Erkenntniß gegründet und durch die Kritik unſers Begehrungsvermögens der Grundſtein zu einer ſittlichen Geſetzgebung gelegt werden kann, ſo bleibt doch immer noch eine Leere übrig, die unſere Unterſuchungen nicht ausgefüllt haben und welche auszufüllen, jedermann ſtrebt; iſt das Ende des Erdenlebens auch das Ende unſers Seyns; die dunkle Pforte des Todes, welche den Pfad unſerer irdiſchen Exiſtenz begränzt, führt ſie in das unendliche Nichtſeyn, oder haben wir Hoffnung, daß wir in einem andern Leben in der Entwickelung unſerer intellectuellen und moraliſchen Kräfte fortſchreiten werden? Dieſe Frage führt für jedermann das höchſte Intereſſe bei ſich. Nicht minder wichtig iſt die Frage: Stehen die Schickſale der Welt und ihrer vernünftigen Bewohner blos unter den eiſernen Geſetzen einer Naturnothwendigkeit, nach welchen ſie ſich blind aus einander entwickeln? oder giebt es eine weiſe Weltregierung, welche auch die Schickſale der Menſchen nach höhern Zwecken ordnet und leitet?

Bei allen Nationen, unter allen Himmelsſtrichen, allen Zeiten, wo nur Menſchen dachten, erregten dieſe

Fragen über Gott und Unsterblichkeit der Seele ein gro-
ßes Interesse und überall versuchte der Mensch, so oft
auch seine Versuche mislangen, diese Fragen zu beant-
worten und das zu beweisen, was er so innig wünschte
und hoffte. Wir werden also auch diese Untersuchungen
nicht von der Hand weisen können, sondern uns auf sie
einlassen müssen.

Da die Gegenstände dieser Fragen, wie man leicht
einsieht, über die Sinnenwelt hinausliegen, so werden wir
auch nicht erwarten können, daß die Erfahrung uns über
sie belehren kann; wenn wir über sie Aufschluß verlangen,
so können wir uns nur an die Vernunft als das Vermö-
gen der Ideen (der Begriffe, welche die Erfahrung über-
steigen) wenden.

Die theoretische Vernunft antwortet auf unsere An-
frage: da das Gebiet unserer möglichen Erkenntniß über-
haupt sich auf das Feld der Erfahrung einschränkt, die
Gottheit aber und die Unsterblichkeit der Seele Gegenstän-
de sind, welche zu keiner möglichen Erfahrung gehören,
so ist über sie für uns kein Wissen möglich. Aber auch
jeder andere geringere Grad des Fürwahrhaltens in Rück-
sicht der genannten Gegenstände ist für unsere Erkenntniß-
kraft überschwenglich, weil es gar keinen objektiven Grund
eines solchen Fürwahrhaltens für sie geben kann. Es sind
nämlich alle objektive Gründe des Fürwahrhaltens im Ge-
biet der Erkenntniß nur von doppelter Art, entweder em-
pirisch, (auf sinnlichen Wahrnehmungen beruhend) oder
a priori; beide Arten der Gründe aber gelten nur, wie
wir dies bei Beantwortung der ersten Frage: was kann
ich wissen? ausführlich gezeigt haben, im Felde einer mög-
lichen Erfahrung. — Jedes geringere Fürwahrhalten,
Glauben und Meinen muß, wenn es nicht als leeres
Hirngespinst betrachtet werden soll, auf objektiven, wenn
gleich nicht zureichenden Gründen sich fußen.

Einige meiner Leser könnten vielleicht meinen, daß
der Begriff der Zweckmäßigkeit, dessen wir uns bei Be-

trachtung der Natur, namentlich der organisirten Produkte derselben bedienen und bedienen müssen, uns zu einem wenigstens wahrscheinlichen Schluß für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele berechtigte; allein dieser Begriff ist nichts weiter als ein Nothbehelf für unsere Nachforschung, wenn wir mit den Gesetzen der mechanischen und chemischen Wirkungen zum Erklären gegebener Erscheinungen nicht mehr ausreichen. Die Urtheilskraft strebt die zufälligen Formen der organisirten Körper unter Gesetze (Begriffe) zu bringen, da nun weder die Gesetze der Causalität, welche eine Natur überhaupt begründen, noch die besondern Gesetze der Causalität für mechanische und chemische Wirkungen dahin reichen, so sieht sie sich nach einem andern Begriff um, der ihr in Ermangelung eines bessern zum Erklären der uns als zufällig erscheinenden Formen der organisirten Körper diene; diesen findet sie in der Idee der Zweckmäßigkeit, welchen ihr die praktische Vernunft als das Vermögen der Causalität nach Zwecken liefert. Sie kann allerdings von dieser Idee zur Nachforschung in der Sinnenwelt Gebrauch machen, allein sie muß sie blos als ein regulatives Prinzip betrachten, und hat gar keinen Grund, sie als constitutiv im Felde der Erkenntniß aufzustellen, mit andern Worten: sie muß zugestehen, daß andere Erkenntnißkräfte, welche die unsrigen übertreffen, gar wohl aus bloßen Gesetzen des Naturmechanismus diese Erscheinungen möchten erklären können; und derjenige, welcher das subjektive Prinzip der Zweckmäßigkeit zu einem objektiven erhebt, um aus ihm Folgerungen für das Daseyn der Gottheit und für die Unsterblichkeit der Seele abzuleiten, muß die Objektivität dieses Prinzips darthun, welches unmöglich ist; ja, er wird auch nicht im Stande seyn, die in der Welt sich findenden Zweckwidrigkeiten zu erklären, welche offenbar dem Prinzip der Zweckmäßigkeit, wenn es objektiv, nicht blos subjektiv zur Nachforschung, aufgestellt wird, entgegenstehen. Man vergleiche hiermit, was bei

Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? über den physico-theologischen Beweis für das Daseyn Gottes gesagt worden.

Ob nun gleich die theoretische Vernunft die Fragen: Giebt es einen Gott und eine Unsterblichkeit der Seele? als nicht vor ihren Gerichtshof gehörig abweißt, weil sie dieselben nicht beantworten, und überdies auch von ihnen zum Behuf der Erkenntniß keinen Gebrauch machen kann, so erklärt sie doch diese Fragen weder für ungereimt, noch behauptet sie, daß es keinen Gott und keine Unsterblichkeit der Seele geben könne. Sie verweißt diese Gegenstände nur in ein Feld des Uebersinnlichen, in welchem ihr keine Erkenntniß gewährt wird, und was sie blos (in dem Begriffe der Dinge an sich) als einen Grenzbegriff für das Gebiet des Erkennens aufstellt.

Was nun die praktische Vernunft als Gesetzgeberin im Reiche freier Wesen betrifft, so herrscht sie freilich in einem Gebiet, was nicht zur Sinnenwelt (in welcher allein Naturnothwendigkeit sich findet) gehört, sondern ganz ausserhalb derselben liegt, allein sie giebt uns keine Erkenntniß von den Wesen, die das Reich der Freiheit ausmachen; sie erklärt durch einen Machtspruch, indem sie ihr: Du sollst, unbedingt ausspricht, (welches nothwendig Freiheit der Willkühr voraussetzt,) es gebe ein solches Reich freier Geister und der Mensch sei ein Mitglied dieses Reichs. Das Handeln (Bestimmung des Willens) ist ihr Gegenstand, das Erkennen in diesem Felde ist nicht ihr Beruf.

Vielleicht könnte man glauben, daß die Begriffe von der Gottheit und der Unsterblichkeit der Seele ihr zu ihrer sittlichen Gesetzgebung nothwendig wären; dies ist aber auch nicht der Fall. Soll die Gesetzgebung der Vernunft Sittlichkeit erzeugen, so darf sie weder ihr Gesetz aus einer andern Autorität als aus ihrer eigenen ableiten; noch darf sie eine andere fremdartige Triebfeder zu Hülfe rufen, damit dasselbe in Ausübung gebracht werde.

Die Vernunft darf nicht die Sittengesetze aus dem Willen Gottes ableiten, so daß sie nicht als gesetzgebend, sondern blos als das Gesetz anerkennend sich zeigte, denn sonst wäre sie nicht frei und aller Werth der Handlungen ginge verlohren, weil uns das der Vernunft fremde, blos auf den Willen Gottes beruhende Gesetz nur entweder durch Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung einer Belohnung Gehorsam abnöthigen würde. Die Vernunft erklärt vielmehr ihre Gesetzgebung für die alleinige und höchste, und wenn sie (wie dies in der Religion geschieht) die Sittengesetze zugleich für Gebote der Gottheit erklärt, so geschieht dies eben deshalb, weil sie die höchste Vernunft nur durch und nach sich denken kann. — Aber eben so wenig darf sie Beweggründe von der Gottheit hergenommen, Furcht oder Hoffnung, unter die sittlichen Beweggründe mischen, um Gehorsam zu erzwingen oder zu erschmeicheln; sie kann nur die Achtung fürs Gesetz (die Achtung für die Würde der Menschheit) als eine reine sittliche Triebfeder gelten lassen.

Also auch hier wäre das Resultat: die praktische Vernunft kann uns keine Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele geben, auch kann sie von diesen Gegenständen zu ihrem eigenen Behuf keinen Gebrauch machen.

Das Gesagte aber vermehrt die Schwierigkeit bei unsern Untersuchungen, unser Weg scheint sich in ein finsteres Thal zu verliehren, wohin kein Strahl tröstlicher Hoffnung fällt. Wir sind wegen des Fürwahrhaltens des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele an die Vernunft gewiesen; diese aber weißt uns so wohl in theoretischer als in praktischer Beziehung ab, erklärt, sie könne uns keinen Bescheid ertheilen, und sie könne in Rücksicht ihrer doppelten Functionen (im Felde des Erkennens und Begehrens) von den beiden genannten Ideen keinen Gebrauch machen.

Geschlossen aber kann hiermit die Untersuchung unmöglich seyn; denn sonst ließe sich das allgemeine Interesse des Menschengeschlechts für die Beantwortung gedachter Fragen, das rastlose Bemühen sich hier Licht zu verschaffen, gar nicht erklären. — Kann die Erklärung nicht in der theoretischen, und auch nicht in der praktischen Vernunft allein liegen, soll und muß sie aber doch durchaus in der Vernunft gesucht werden, so ist dies nur in der Vereinigung beider möglich.

Die theoretische und praktische Vernunft sind ein und dasselbe Vermögen der Ideen, nur daß dies Vermögen als theoretische Vernunft in Beziehung auf Erkenntniß (der Gegenstände) als praktische Vernunft hingegen auf Bestimmung der Willkühr (des Subjekts) betrachtet wird. Beide stehen also in einem innigen Verein und müssen harmonisch einklingen.

Das Gebiet für die Gesetzgebung der praktischen Vernunft ist das Reich des Uebersinnlichen, das Reich der freien Wesen. Sie bestimmt den Willen, der eine Eigenschaft der Dinge an sich ist; diese Willensbestimmung aber muß in Handlung übergehen, und dadurch erscheint sie in der Sinnenwelt, wodurch nun die theoretische Vernunft ein Recht der Anfrage erhält. —

Bei einem jeden Sittengesetze aber kann man nur drei Fragen aufwerfen: 1) wie ist das Sittengesetz als Gesetz möglich? 2) unter welchen Bedingungen kann das Gesetz erfüllt werden? 3) was ist der letzte Zweck des Gesetzes? oder welches einerlei ist: wenn das Gesetz erfüllt wird, was wird sich daraus ergeben? Bei geringer Aufmerksamkeit wird man den Eintheilungsgrund bald finden und sich von der Vollständigkeit dieser dreigliedrigen Eintheilung überzeugen; bei jeder sittlichen Gesetzgebung ist dreierlei zu unterscheiden, das Gesetz selbst, das Subjekt, welches verpflichtet wird, das Objekt, wozu es verpflichtet wird.

Die praktische Vernunft hat zu ihrer Gesetzgebung die Beantwortung dieser Fragen nicht von Nöthen; sie gebietet unbedingt; aber eben aus diesem unbedingten Machtwort der praktischen Vernunft kann die theoretische nach Anleitung der drei aufgestellten Fragen Folgerungen ableiten.

Erste Frage: Wie ist das Sittengesetz als Gesetz möglich?

Unbedingt kann die Vernunft nur freien Wesen gebieten. Die theoretische Vernunft zieht also hieraus die Folge, daß die praktische Vernunft den Willen des Menschen durch ihre Gesetzgebung für frei erklärt. Die theoretische Vernunft kann, wie wir anderweitig gezeigt haben, weder die Causalität durch Freiheit noch ihr Gegentheil im Gebiet des Uebersinnlichen, der Dinge an sich, beweisen und muß die Sache unentschieden lassen; daher erklärt sie das Fürwahrhalten der Freiheit für ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft, welches zwar keine Erkenntniß begründet, im Gebiet der Erkenntniß auch zu nichts führt, aber als Grundstein einer möglichen sittlichen Gesetzgebung überhaupt fest steht. Dies Fürwahrhalten ist also blos aus praktischer Quelle entsprungen; es ist so gewiß als die sittliche Gesetzgebung selbst; es hat vollkommene zureichende subjektive Gründe; es ist ein praktischer Glaube. Dieser Glaube an Freiheit und Menschenwerth wächst mit dem Bewußtseyn der sittlichen Gesetzgebung; er wird lebendig mit dem lebendigen Gefühl der Achtung fürs Pflichtgebot; wir sind Bürger einer freien Geisterwelt, unser Majestätsbrief wird uns durch das Gesetz gegeben, was in unserm Busen spricht und was unbedingt Gehorsam fordert. — Nur durch das Thor des Pflichtbegriffs gehst du in das Gebiet der Freiheit und deiner Würde.

Zweite Frage. Unter welchen Bedingungen ist die Erfüllung des Sittengesetzes möglich? —

Es liegt in dem Wesen der sittlichen Gesetzgebung, daß die Vernunft auf Erfüllung der Gesetze dringt; sie stellt ein Ziel auf, und fordert, daß der Mensch unnachlaßlich streben solle, dies Ziel zu erreichen; folglich erklärt sie durch ihr Machtgebot dies Ziel für erreichbar. Dies Ziel ist Heiligkeit d. h. ein völliges Zusammenstimmen des Willens mit dem Sittengesetz; eine solche beharrliche Gesinnung im Guten, daß die Abweichung von demselben unmöglich ist; so groß auch immer die Kraft des (sinnlichen) Anreizes zur Uebertretung des Gesetzes seyn mag, so soll doch die Achtung für das Gesetz für sich allein, ohne alle Beihülfe fremdartiger Triebfedern beständig siegen. Man sieht bald ein, daß die Vorstellung der Heiligkeit eine Idee ist, denn sie führt das Merkmal des Unbedingten, Absoluten, bei sich. Der Mensch hingegen, der in der Sinnenwelt diese Idee realisiren soll, ist ein beschränktes Wesen seiner Kraft nach, und so viel er auch in diesem Leben nach seiner moralischen Vervollkommnung ringen mag, wird er doch nie hoffen können, die Forderung der praktischen Vernunft an ihm, zu erfüllen; und dennoch läßt die Vernunft sich nichts von ihrer Forderung abdingen; ein anderes, näheres Ziel sich stecken, hieße die Sittlichkeit aufheben; entweder ist der Mensch einem unendlichen Gebot unterworfen oder Sittlichkeit, Tugend und Recht sind bloße Chimären, sinnreiche Erfindungen der Klugheit um das Volk zu zügeln, über welche der Einsichtsvollere mitleidig die Achseln zuckt.

Bei diesem Machtwort der Vernunft, Heiligkeit solle das Ziel unseres Strebens seyn *), muß die theoretische Vernunft die Möglichkeit der Forderung retten. Ist dies nicht der Fall, so ist die Vernunft mit sich uneins, sie gebietet in praktischer Hinsicht, was sie in theoretischer für

*) Ihr sollt heilig seyn, wie euer Vater im Himmel heilig ist.

Jesus.

ein Hirngespinst erklärt. Erfüllt vom Gefühl der Achtung für das Pflichtgebot, würde der sittlichgute Mensch handeln, wie ihm die praktische Vernunft befohlen, und im Augenblick der kalten, ruhigen Ueberlegung, wo die theoretische Vernunft ihre Rechte behauptet, würde er über sich als einen gutmüthigen Thoren lächeln, der aus allen Kräften einem Schattenbilde nacheilt.

Wie ist aber die Heiligkeit für den Menschen als ein mögliches Ziel denkbar? — Nur dadurch, daß für ihn eine unendliche Annäherung zu diesem Ziel statt findet; dann rückt der Mensch mit jedem Fortschritt in der Tugend dem Ziele näher und die unendliche Annäherung kann, als Einheit betrachtet, für Erreichung gelten. Die praktische Vernunft gebietet ohne Zeitbedingung dem Menschen als Ding an sich; der Mensch, der dies Gesetz in Ausübung bringen soll, ist Erscheinung in der Form der Zeit; hier wird also das Unbedingte des Gesetzes zu seiner Erfüllung eine unbedingte, d. h. eine unendliche Zeit fordern.

Damit also die Gesetzgebung der Vernunft in Rücksicht der Erfüllung von dem Menschen möglich sei, wird gefordert, daß der Mensch eine unendliche Zeit im Guten fortschreiten könne: und dazu ist erforderlich, daß der Mensch eine unendliche Zeit als freies, vernünftiges Wesen fortdaure, daß sein vorhergehendes Leben das nachfolgende begründe und daß er sich desselben bewußt sei. Alle diese Merkmale aber finden sich in dem Begriff der Unsterblichkeit der Seele; also kann man auch sagen: da die Vernunft Heiligkeit als das höchste Ziel aufstellt, so postulirt sie die Unsterblichkeit der Seele.

Es ist dieser Gegenstand von so großem Interesse, daß es meinen Lesern gewiß nicht unangenehm seyn wird, wenn wir bei demselben noch ein wenig verweilen, um ihn von mehreren Seiten zu betrachten. So wie wir die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet haben, ist das Fürwahrhalten derselben kein Wissen,

sondern nur ein Glauben; d. h. wir haben für daſ-
ſelbe keine objektiv — ſondern nur ſubjektiv — zureichen-
de Gründe. Ich kann den Zweifler an Unſterblichkeit
nicht durch Gründe der Erkenntniß von der Wahrheit über-
zeugen, ſondern ich kann nur den, welcher von dem höch-
ſten Ziel ſeines Daſeyns, von der Heiligkeit des Pflicht-
gebots innig durchdrungen iſt, zum Fürwahrhalten des
Satzes, ſeine Seele ſei unſterblich, bringen, wenn ich ihm
zeige, daß nur durch dieſe Annahme die Forderung der
Vernunft aufhört, chimäriſch zu ſeyn *).

In der Logik wird gelehrt, daß kein Fürwahrhalten
(alſo auch der Glaube) auf blos ſubjektiven Gründen be-
ruhen darf, ſondern durchaus auch, wenn gleich unzurei-
chende objektive Gründe für ſich haben muß. Den Glauben
ohne alle objektiven Gründe verwirft ſie und nennt ihn
einen Köhlerglauben; wird nicht den Glauben an
Unſterblichkeit auch ein ſolcher Tadel treffen? Wenn von
Erkenntniſſen die Rede wäre, allerdings, allein hier iſt
von Beſtimmung der Willkühr, von der ſittlichen Geſetz-
gebung die Rede, da ſind alle Gebote der Vernunft als
ſolche, weil ſie allgemeingültig ſind, objektiv, nicht
blos ſubjektiv, und alſo wird alles das, was aus dieſen
Pflichtgeboten ſich ergiebt, zum Behuf des Handels, ob-
jektiv d. h. allgemein gültig betrachtet werden können und
müſſen.

Der Glaube an Unſterblichkeit der Seele wird ein
praktiſcher Glaube genannt, weil er auf das Pflicht-

*) Es ſcheint zwar, als wenn man die Heiligkeit als For-
derung des Sittengeſetzes und die Endlichkeit der menſch-
lichen Natur dadurch in Verbindung bringen könnte, wenn
man annimmt, es werde das was dem Menſchen an mo-
raliſcher Vollkommenheit mangelt, durch übernatürliche
Einwirkung erſetzt; allein dieſe Behauptung ſchließt einen
Widerſpruch in ſich, da die moraliſchen Vollkommenheiten
des Menſchen ihrem Weſen nach ſein Werk (das Produkt
ſeiner Freiheit) ſeyn müſſen, alſo nicht von andern in
ihm hervorgebracht werden können.

gebot der praktischen Vernunft sich gründet, welches als möglich sich zu denken, die theoretische Vernunft zu dieser Annahme zwingt. Man muß dies aber nicht so verstehen, als sei der Glaube an Unsterblichkeit der Seele eine von der praktischen Vernunft uns auferlegte Pflicht; denn nur das, was aus Freiheit der Willkühr entspringt, kann uns als Pflicht geboten werden; jedes Fürwahrhalten aber ist nicht frei, sondern wird erzwungen, (ich kann nicht glauben, was mir beliebt), und also kann auch der Glaube an Unsterblichkeit nicht als eine Pflicht geboten werden, sondern er entspringt aus der von uns anerkannten heiligen Verpflichtung überhaupt. Es ist der Glaube an Unsterblichkeit ein Kind der Freiheit, die in der Anerkennung der eigenen Gesetzgebung der Vernunft besteht; so wie in dem Menschen das Gefühl seiner Würde, dessen was er zu werden sich unnachläßlich bestreben soll, lebendig und wirksam wird, erzeugt sich in ihm dieser Glaube, der die seligsten Hoffnungen zur Folge hat und Einheit in die intellectuellen Kräfte des Menschen bringt.

Es entspringt also dieser Glaube aus der Vereinigung der theoretischen und praktischen Vernunft; und ist beiden angehörig, wenn gleich sein felsenfester Grund in der letztern sich findet. Er steht daher auf der Grenze beider Gebiete, und diese Gränze entsteht dadurch, daß die im Reiche der Freiheit geltende Gesetzgebung im Gebiet der Naturerscheinung in Handlungen sich wirksam beweisen soll. — Die theoretische Vernunft kann von dem Begriff der Unsterblichkeit im Felde der Erkenntniß keinen Gebrauch machen, weil hier von der Seele als Ding an sich die Rede ist (denn nur auf die Dinge an sich ist die Gesetzgebung der Sittlichkeit anwendbar), und man darf also weder in der Psychologie, noch in der Anthropologie, noch in der Geschichte des Menschengeschlechts u. s. w. die Unsterblichkeit der Seele als Erklärungsgrund von Erscheinungen brauchen, weil man sonst fremdartige, übersinnliche Gründe einmischen und so alle Erklärung überhaupt ver-

nichten würde. Doch ist es wiederum allerdings erlaubt, da wo in der moralisch-sinnlichen Welt alle Erklärungsgründe uns verlassen, die Hoffnung zu hegen, daß jene Räthsel in dem Zeitpunkt einer höhern Ausbildung jenseits des Erdenlebens sich für uns lösen werden.

Auch in praktischer Rücksicht kann die Vernunft von diesem Glauben an Unsterblichkeit keinen Gebrauch machen; nicht zu ihrer Gesetzgebung überhaupt, denn der Glaube an Unsterblichkeit fließt aus der Heiligkeit der Gesetzgebung und begründet nicht etwa dieselbe; wir erkennen uns nicht für verpflichtet, weil wir uns unsterblich glauben, sondern wir glauben uns unsterblich, weil wir uns für verpflichtet erkennen; nicht zur Begründung besonderer Pflichten (dem Inhalte nach), denn was nach unserm Tode mit uns für Veränderungen vorgehen, und was sich daraus für neue Pflichten (dem Inhalte nach) ergeben werden, bleibt uns ein ewiges Geheimniß, und folglich können wir zu nichts verpflichtet seyn, was damit in Verbindung steht; nur dies einzige steht fest, was aber aus dem Pflichtgebot allein sich ergiebt; wir sollen uns bestreben einen sittlichen Charakter zu erhalten, d. h. die Gebote der Vernunft zu unsern dauernden, beharrlichen Maximen zu machen, damit die Möglichkeit des Fortschreitens im Guten in uns lebendig werde.

Endlich ist noch zu erinnern, daß man von dem Glauben an Unsterblichkeit der Seele keine Beweggründe zur Tugend vernehme; die Reinigkeit des Sittengesetzes, worauf die Idee der Heiligkeit sich gründet, aus welcher wiederum der Glaube an Unsterblichkeit fließt, verbietet jede Einmischung anderer Triebfedern als die der Achtung fürs Gesetz; und also kann weder Belohnung noch Bestrafung nach dem Tode als Beweggrund zur Tugend aufgestellt werden, denn diese würden fremdartige Triebfedern Hoffnung oder Furcht erzeugen.

Es stellte ein großer Mann einst die Frage auf: Wenn zwei Menschen in gleichem Grade den sittlichen Ge-

boten Folge leisten; der eine aber überzeugt ist, daß der Tod das Ende unsers Daseyns sei, da hingegen der andere an eine unendliche Fortdauer glaubt; welcher von beiden übt reinere Tugend? Er entscheidet für den ersten, und diese Entscheidung hätte allerdings ihre Richtigkeit (und wäre in Rücksicht des Glaubens an Unsterblichkeit, da Reinheit der Tugend das erste und höchste für den Menschen seyn muß, von großer Bedeutung,) wenn der Glaube an Unsterblichkeit entweder dem Pflichtbegriff vorausgienge und ihn begründete, oder wenn er der Vernunft anderweitig als durch den Pflichtbegriff gegeben würde. Im ersten Fall würde er sich unter den Beweggründen zur Tugend nothwendig finden müssen; im zweiten Fall aber würden wir nie wissen können, ob er sich nicht eingemischt hätte. So wie wir hingegen den Glauben an Unsterblichkeit begründet haben, leidet durch ihn die Reinheit der sittlichen Gesinnung nicht nur keinen Abbruch, sondern der Glaube selbst wird erst durch diese Reinheit fest und unerschütterlich.

Da das Glauben ein geringerer Grad des Fürwahrhaltens ist, das Wissen ihm vorsteht, und also jenes im Falle des Widerstreits diesem weichen muß, sind wir auch nun im Besitz des Glaubens sicher, haben wir nicht zu fürchten, daß uns irgend jemand einmal aus diesem Besitz verjagen werde, indem er uns beweist, die Seele sterbe mit dem Körper dahin?

Alle Beweise sind ihrer Quelle nach a priori oder a posteriori. Von der Seele wissen wir a priori durchaus nichts, als daß sie das Subjekt des innern Sinnes ist, das wir mit Ich bezeichnen, daß dieses Bewußtseyn Ich selbst, so lange wir Erfahrung haben, unverändert dasselbe bleibt, daß aber unsere Vorstellungen von den Zuständen dieses Ichs in der Zeit wechseln. Wir nehmen uns selbst nur als Erscheinung wahr, das, was uns als Ding an sich zum Grunde liegt, kennen wir nicht. Also können wir, wie wir uns auch a priori betrachten

mögen, als Erſcheinung oder als Ding an ſich, nichts über unſere Fortdauer jenſeits des Gebiets unſerer Erfahrung ſagen, ſie weder behaupten noch verneinen; es iſt a priori kein Beweis weder für noch wider die Unſterblichkeit möglich. Denn was wir a priori von den Erſcheinungen ſagen, gilt nur für eine mögliche Erfahrung, und von den Dingen an ſich wiſſen wir nichts. Doch bleibt immer ſo viel ausgemacht, daß wenn es uns gleich unbegreiflich bleibt, wie nach dem Tode die Seele bis ins Unendliche fortdaure, die Behauptung dieſer Fortdauer doch keinen Widerſpruch in ſich ſchließt.

Mehrere Beſorgniß erregen die Gründe, welche aus der Erfahrung gegen die Unſterblichkeit aufgeſtellt werden. Da das Sterblichſeyn eine reale Negation iſt, ſo wird ſie auch nicht unmittelbar erfahren, ſondern nur auf ſie geſchloſſen werden können; und dieſen Schluß leiten die Gegner ungefähr aus folgenden Vorderſätzen her. Was man auch über das Weſen der Seele behaupten mag, ob ſie mit dem Körper ein und daſſelbe (Unitanier) oder ob ſie eine von demſelben verſchiedene Subſtanz ſei (Dualiſten); ſo iſt doch ſo viel nicht zu leugnen, daß ſie mit dem Körper in der innigſten Gemeinſchaft ſteht; tauſend Erſcheinungen zeigen, daß der Zuſtand des Körpers die Functionen der Seele befördern und hindern kann; der Genuß gewiſſer Getränke beflügelt die Einbildungskraft, gewiſſer Speiſen erſchlafft ſie; beim heftigen Kopfſchmerz wird es uns unmöglich ſcharf zu denken und Sätze zu verbinden, zu ſchließen u. ſ. w.; mit der Schwäche des Körpers im Alter iſt Schwäche des Geiſtes verbunden, und mit den Körperkräften nehmen die Kräfte der Seele ab. Wie können nun, wenn der Körper ſelbſt zerſtört wird, wenn chemiſch aufgelöſt ſeine Beſtandtheile der unorganiſirten Natur zurückgegeben werden, die Functionen der Seele noch fortgeſetzt werden? wie kann die Seele ohne Nerven empfinden? wie ſind ohne Empfindung

Wahrnehmungen möglich und wie ohne diese Erkenntnisse und Handlungen?

Allerdings sind diese Einwürfe für den, welcher im Felde der Erkenntniß Gründe für die Unsterblichkeit der Seele aufstellen will, unbeantwortlich. Es ist ihm unmöglich das So zu diesem Wie zu finden; und da er und sein Gegner auf gleichem Boden (der Erkenntniß) stehen, so wird er sich auf dieses Wie? doch einlassen müssen. Mit unserm praktischen Glauben an Unsterblichkeit aber hat es eine andere Bewandniß; wir thun auf alle Erkenntniß Verzicht, weil wir wissen, daß die Unsterblichkeit über die Gränze unserer möglichen Erkenntniß hinausliegt, wir antworten dem Gegner, daß Unbegreiflichkeit nicht Unmöglichkeit sei, und daß es in der uns umgebenden Sinnenwelt tausend Dinge giebt, die uns ewig unerklärbar bleiben müssen und die dessen ungeachtet doch wahr sind. Es bleibt mir ewig unerklärlich, wie jemand, der keine Vorstellung vom Bau der Muskeln des Körpers und ihres Mechanismus hat, doch nach seiner Willkühr seine Glieder in Bewegung setzt, und doch sehen wir diese Erscheinung in jedem Augenblick; ist diese willkührliche Bewegung minder wahr, weil ich sie nicht zu erklären vermag? Wie geht es zu, daß beim Gefühl der Schaam, das Blut in die Adern der Wangen tritt und sie röthet? Wer will das erklären, und wer leugnet die Wahrheit der Erscheinung? Ich verstehe nicht, wie aus dem physischen Aktus der Zeugung meiner Aeltern, ich als ein freies Wesen habe ins Daseyn gerufen werden können, und doch sagt mir mein Bewußtseyn: Du sollst, daß ich frei bin.

Alle Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele treffen nur den Dogmatiker, welcher aus Vermessenheit (Nichtkenntniß seiner Kräfte) sich in ein Gebiet wagt, wohin seine Erkenntnißkraft nicht reicht und sie sind ein heilsames Mittel, ihn in seine Schranken zurück zu weisen; wir, die wir uns freiwillig alles Erkennens über

diesen Punkt begeben, werden durch sie nicht im Besitz unsers Glaubens gestört; nur müssen wir nicht vergessen, daß dieser Glaube uns keinen Aufschluß über die Art und Weise giebt, wie wir nach dem Tode fortdauern, ob mit oder ohne Körper? Sobald wir irgend eine Behauptung der Art aufstellen, welche über das, was die Forderung der Vernunft der Heiligkeit nothwendig mit sich führt, hinausliegt, schiffen wir von unserer dem Skeptiker unzugänglichen Insel des Gebiets der Freiheit, zum Felde der Erkenntniß über und können den Kampf mit unserm Gegner nicht vermeiden, in welchem es uns unmöglich wird den Sieg zu erringen, so bald unser Gegner blos unsere Beweise angreift.

Wir sind also im sichern und ruhigen Besitz des Glaubens an Unsterblichkeit, aus dem uns niemand vertreiben kann; es möchte aber doch manchem meiner Leser die Frage sich aufdrängen: Ist denn von allen bisher geführten Beweisen für die Unsterblichkeit keiner, welcher gültig ist? und wenn dies etwa nicht der Fall seyn sollte, kann in der Folge nicht etwa ein solcher Beweis gefunden werden? und dies bewegt mich etwas über die vermeinten Beweise von der Unsterblichkeit der Seele zu sagen.

Alle Beweise für die Unsterblichkeit der Seele lassen sich in folgende Klassen theilen: sie sind entweder empirisch oder metaphysisch, d. h. sie gründen sich entweder auf Erfahrung oder auf Vorstellungen a priori. —

Da die unendliche Fortdauer nach dem Tode kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, so sieht man wohl, daß die für diesen Gegenstand aus der Sinnenwelt versuchten Beweise nicht unmittelbar, sondern nur analogisch seyn können. Dahin gehören die Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling und das Aufgehen des verfaulten Korns in der Erde, das sich Entwickeln zu Halm, Aehre und Körnern u. s. w. Diese Darstellung für einen wirklichen stringenten Beweis zu nehmen,

fällt wohl keinem denkenden Manne ein; es sind Bilder, Gleichnisse, deren sich der Redner und Dichter vielleicht mit Vortheil bedienen kann, die aber, wie sich bald zeigen wird, für den Philosophen in Rücksicht des Beweises für Unsterblichkeit der Seele auch nicht den geringsten Werth haben.

Dieser vermeinte Beweis aus der Erfahrung soll auf Analogie beruhen? Wir unterscheiden nach der Analogie schließen und nach der Analogie denken. Man schließt nach der Analogie, wenn man daraus, daß zwei Dinge in mehreren wesentlichen Stücken übereinkommen, folgert, daß sie auch in andern übereinkommen werden. Man hält Dinge ungeachtet ihrer Verschiedenheit der Gattung nach für einerlei; das Prinzip der Befugniß so zu schließen liegt in der Einerleiheit des Grundes beide Dinge zu einer Gattung zu zählen. Man denkt nach der Analogie, wenn die Identität eines Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), so fern sie, ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften außer diesem Verhältniß betrachtet, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, statt finden. So schließt der Arzt der Analogie nach, wenn er daraus, daß ein Kranker, den er jetzt zu behandeln hat, in allen wesentlichen Stücken der Krankheit mit einem andern von ihm Geheilten übereinstimmt, folgert, die Arzneimittel, welche diesen von seinem Uebel befreit, werden auch bei jenem dieselbe Wirkung thun. — So denken wir uns zu dem Bau des Bibers in Vergleichung mit dem des Menschen den Grund in dem Biber, den wir nicht kennen, mit dem Grunde in dem Menschen, den wir kennen (Vernunft) als Analogen der Vernunft und wollen dadurch anzeigen, daß der Grund des thierischen Kunstvermögens im Biber unter der Benennung des Instinkts von der Vernunft in der That specifisch verschieden, doch auf die Wirkung (den Bau des Bibers, mit dem des Menschen verglichen) ein ähnliches Verhält-

niß habe. Beide Analogien, die des Schließens und Denkens, finden aber bei der Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling und des Wachsens und Fortpflanzens des in die Erde gesäeten Korns und der Unsterblichkeit der Seele nicht statt. Zuvörderst fällt in die Augen, daß hier keine Uebereinstimmung zwischen der Seele (dem Gegenstande des innern Sinnes) und den körperlichen Gegenständen der Raupe, dem Korn u. s. w. statt finden kann; soll hier Vergleichung statt finden, so ist der Mensch als organisirtes Naturprodukt mit der Raupe und dem Korn zusammen zu stellen. Die Raupe wird in einen Schmetterling verwandelt, weil sie als Raupe ihr Geschlecht nicht fortpflanzen kann, welches ihr als Schmetterling erst möglich wird. Soll hier Analogie mit dem Menschen statt finden, so muß der Mensch als Kind und der entwickelte, mannbare, zur Fortpflanzung fähige Mensch zusammengestellt werden; man kann z. B. sagen, daß die Natur gerade zu der Zeit, wenn die Fortpflanzung bewirkt werden soll, dem organischen Körper den größten Reitz ertheilt; die Pflanzen sind zur Zeit der Blüthe in ihrer größten Pracht; der schöne Schmetterling unterscheidet sich sehr von der ungestalteten Raupe; der blühende Mann mit dem Feuerblick im Auge, und das rosenwangige Mädchen mit der Fülle des Busens sind schöner als das Kind. Der Schmetterling, sobald er die Erhaltung seines Geschlechts besorgt hat, stirbt, und an sein Daseyn reiht sich das Daseyn anderer Dinge gleicher Art; eben so reiht sich an das Daseyn eines Menschen das Daseyn künftiger Geschlechter, da er selbst dahin stirbt. — Die Analogie zwischen dem Korn, was in die Erde gesäet wird, und aus diesem aufkeimt, wächst und neue Früchte trägt (wobei erinnert werden muß, daß es keinesweges verfault und in einen unorganischen Zustand versetzt wird) und dem Zustande des Menschen, ist die des Eies am Eierstock in der Mutter, die durch die Begattung bewirkte Losreißung von demselben, die Bildung

im Utero, das Geborenwerden und die Entwickelung des Menschen bis zu neuer Fortpflanzung.

Die Beweise, die für die Unsterblichkeit der Seele, aus Begriffen a priori geführt werden sollen, sind entweder ontologisch oder teleologisch, oder theologisch. Was den ersten betrifft, wo die Unsterblichkeit der Seele aus der Einfachheit derselben dargethan werden sollte, so habe ich seine Unzulänglichkeit bei Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? S. 115. dargethan.

Der teleologische Beweis ist kürzlich folgender. Das Thier, so wie jedes andere organische Geschöpf erreicht während seines Daseyns den Zweck, wozu es da ist, vollkommen; die in ihm liegenden Anlagen werden, so weit sie reichen können, entwickelt. Ganz anders verhält es sich mit dem Menschen; in ihm finden sich Anlagen und Fähigkeiten, die, wie die Erfahrung lehrt, in keinem vollständig entwickelt werden. Soll die Vernunft nun nicht annehmen, daß die Natur zwecklos verfahre, so muß sie zugestehen, daß es ein Leben jenseits des Grabes giebt, in welchem diese Entwickelung vor sich geht.

Gesetzt, dieser aufgestellte Beweis hätte seine vollkommene Richtigkeit, so würde er doch immer die Unsterblichkeit (unendliche Fortdauer) nicht darthun; denn da die Anlagen eines endlichen Wesens, als Naturprodukt, nicht unendlich angenommen werden können, so wird auch keine unendliche Zeit zur Ausbildung und vollständigen Entwickelung derselben, erforderlich seyn.

Prüfen wir ferner diesen Beweis genauer, so findet sich an ihm noch folgendes zu tadeln. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit ist allerdings eine in dem Menschen gegründete Idee, welche die Urtheilskraft zur Nachforschung im Felde der Erfahrung als regulatives Prinzip leiten soll, wo er mit den mechanischen und chemischen Gesetzen der Naturnothwendigkeit nicht ausreicht; ein Satz, den ich an einem andern Orte dieses Werks auseinandergesetzt habe und von dem, in dem zweiten Theil dieses Werks

ausführlicher die Rede seyn wird. Daß dieses Prinzip, nach der gegebenen Einschränkung, auch auf den Menschen, der Seele nach, seine Anwendung leidet, muß zugestanden werden; nur macht man von demselben, da es blos zur Nachforschung dienen soll, einen unrichtigen Gebrauch, wenn man es als ein constitutives Prinzip der Natur aufstellt, um aus ihm als aus einem Gesetze nothwendige Folgen abzuleiten, wie dies in dem teleologischen Beweise geschieht. Endlich beruft man sich in diesem Beweise auf einen Zweck, von dem es noch sehr die Frage ist, ob er als Zweck der Natur angesehen werden kann. Man kann zugestehen, jedes Thier erreicht die Vollkommenheit, welche die Gattung, wozu es gehört, fähig ist; die einzelne Spinne spinnt ihr Netz so gut, als es eine Spinne spinnen kann; der einzelne Biber baut so gut, als ein Biber bauen kann. Aber der Mensch scheint eine Ausnahme zu machen; bei ihm scheint die Natur es nicht so wie bei den Thieren auf das Individuum, sondern auf die Gattung angelegt zu haben; nicht daß der einzelne Mensch vollkommen ausgebildet werde, daß das Menschengeschlecht im Ganzen sich ausbilde, scheint ihr Zweck zu seyn; jeder Einzelne soll zur Vervollkommnung seiner Gattung beitragen. Ist dies aber der Fall, so würde, wenn man den im Beweise aufgestellten Gründen, wirklich Beweiskraft zugestünde, sich blos daraus ergeben, daß das Menschengeschlecht (nicht der einzelne Mensch) so lange fortdaure, bis die Anlagen der Natur vollständig entwickelt seyn werden. —

Es scheint mir nicht uninteressant, diesen vermeinten teleologischen Beweis mit den von uns aufgestellten Gründen des praktischen Glaubens für die Unsterblichkeit der Seele in Parallel zu stellen. Bei dem erstern wird der Mensch als Naturprodukt, bei dem zweiten als freies Wesen betrachtet; in jenem ist von Zwecken der Natur die Rede, die zweifelhaft oder höhern Zwecken untergeordnet seyn können, so daß Zweckwidrigkeit in höherer

Rückſicht Zweckmäßigkeit wird; in dieſem iſt vom Endzweck (Sittlichkeit) die Rede, über den es nichts giebt, und der als Endzweck nicht für die ganze Gattung überhaupt, ſondern für jeden einzelnen Menſchen insbeſondere angeſehen werden muß. Der teleologiſche Beweis auf endliche Mittel zu endlichen Zwecken ſich ſtützend, kann keine unendliche Fortdauer darthun; unſer praktiſcher Glaube fußt ſich auf einen unendlichen, nothwendigen Endzweck, der zur Erreichung unendliches Daſeyn als Mittel nothwendig fordert.

So wenig aber auch der teleologiſche Beweis für ſich allein ſtehend und als Beweis zu leiſten vermag, ſo können doch ſeine Gründe, wenn ſie mit dem praktiſchen Glauben an Unſterblichkeit in Verbindung gebracht werden, von Nutzen ſeyn; nur muß man ſie redlich für nichts mehr ausgeben, als ſie wirklich ſind.

Endlich ſind noch die theologiſchen Beweiſe übrig. Dieſe wollen aus Eigenſchaften der Gottheit, verbunden mit dem, was wir aus Erfahrung von der menſchlichen Seele wiſſen, die Unſterblichkeit derſelben darthun. Iſt hier nun von Erkenntniſſen (nicht von einem praktiſchen Glauben) die Rede, ſo haben wir ſchon gezeigt, daß wir im Gebiet der Erkenntniß von der Idee der Gottheit keinen Gebrauch machen dürfen, weil das Unbegreifliche in der Sinnenwelt durch das uns ewig Unbegreifliche (die Gottheit) nicht begreiflich gemacht werden kann; dazu kömmt noch, daß es unmöglich iſt, einen Beweis für das Daſeyn Gottes zu führen, wenn es gleich, wie wir in der Folge zeigen werden, vollkommen hinreichende Gründe für das praktiſche Glauben deſſelben giebt.

Die Gründe, die man in den theologiſchen Beweiſen für die Unſterblichkeit der Seele aufſtellt, ſind kurzgefaßt folgende:

1) Es würde der Weisheit Gottes widerſtreiten, wenn er den Menſchen Anlagen gegeben hätte, die zu nichts führten; da nun aber die Anlagen in dieſer Welt

unmöglich ausgebildet werden, z. B. ein großer Theil Menſchen gleich nach ſeiner Geburt ſtirbt, ſo muß es eine Unſterblichkeit der Seele geben. — Iſt hier blos von Anlagen des Menſchen als Naturprodukt die Rede, ſo trifft dieſe Gründe, was ich ſo eben gegen den teleologiſchen Beweis erinnert habe. Iſt von der Heiligkeit des Menſchen als freiem Weſen die Rede, ſo nimmt die theoretiſche Vernunft zur praktiſchen ihre Zuflucht, und obgleich alsdann gegen dieſe Gründe nichts eingewandt werden kann, ſo ſind ſie doch keine Erkenntnißgründe und geben kein Wiſſen, und ferner iſt ſodann der aus dem Glauben an die göttliche Weisheit abgeleitete Glaube an die Unſterblichkeit der Seele, nicht urſprünglich und dadurch weniger feſt, als derjenige, welcher ſich unmittelbar aus dem unbedingten Gebot der Heiligkeit ergiebt.

2. Es widerſtreitet der Heiligkeit Gottes, daß der Menſch ſündige, das Moralgeſetz erkenne und übertrete. Da nun dies offenbar in dieſer Welt geſchieht, die Exiſtenz der Menſchen aber von der Gottheit herrührt, ſo bleibt, die Heiligkeit Gottes zu retten, kein anderes Mittel übrig, als anzunehmen, daß in einem andern Leben der Menſch ſich beſſere und die Geſetze der Vernunft erfülle. —

Außerdem, daß dieſer Beweis ſich auf eine Eigenſchaft Gottes ſtützt, welche auf dem Wege der Speculation (Erkenntniß) nicht gefunden werden kann, ſondern, wie wir in der Folge zeigen werden, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt, und in ihm alſo die theoretiſche Vernunft nicht mehr allein aus ſich ſelbſt ſchöpft, ſo iſt ſelbſt unter dieſer Vorausſetzung der Heiligkeit die theoretiſche Vernunft noch vermeſſen, wenn ſie die Unſterblichkeit daraus ableiten will. Es bleibt uns unerklärlich, wie Gott freie Weſen habe ſchaffen können; es bleibt uns unerklärlich, wie ein Weſen, das während ſeines Erdenlebens das moraliſche Geſetz nicht zu ſeiner Maxime macht, nach dem Tode durch ſich ſelbſt (und dies iſt doch

nothwendig, wenn der Mensch tugendhaft, nicht blos legal handeln soll) zu dieser Sinnesänderung gelangen könne.

5. Es finden sich in der Welt eine zahllose Menge Uebel und Schmerzen; es werden von dem ganzen Menschengeschlecht nur äußerst wenig vom Glück begünstigt, der bei weitem größere Theil kämpft sein ganzes Leben hindurch mit mannigfaltigem Ungemach, so daß er, in Rücksicht auf Genuß, wenn man ihn vor seiner Geburt darum befragt hätte, nicht gewählt haben würde, ein Bürger der Erde zu werden. Da nun Gott als ein gütiger Vater seiner Geschöpfe nicht die fühlenden Wesen zum Leiden erschaffen haben kann, so muß es eine unendliche Fortdauer geben, in welchem dies wieder ausgeglichen wird.

Auch dieser vermeinte Beweis enthält mehrere Erschleichungsfehler. Zuvörderst entsteht die Frage: woher erkennst du die Güte Gottes? Ist dein Fürwahrhalten derselben kein praktischer Glaube, sondern willst du ihn aus der Sinnenwelt beweisen, so sind alle die Erscheinungen von Uebel und Schmerz, aus welchen du die Unsterblichkeit der Seele beweisen willst, so viel Einwürfe gegen deinen Beweis von der Güte Gottes. Statt diese Einwürfe zu beantworten, die deiner Voraussetzung entgegenstehen, nimmst du eine Hülfsvoraussetzung an, und grade dadurch gestehst du zu, daß deine Gründe schwankend sind. — Aber es sei auch einmal zugestanden, Gott sei der gütige Versorger seiner Geschöpfe, so folgt aus diesem Satz verbunden mit Existenz der mancherlei Uebel in der Welt, noch immer nicht die Unsterblichkeit der Seele; denn, wenn wir gleich zugestehen wollten, daß die armen Unglücklichen, welche unverschuldet Schmerzen dulden müssen, eine Entschädigung zu fordern berechtigt sind, so kann, da dies Leiden endlich war, doch keine *unendliche* Zeit zur Entschädigung erforderlich seyn. — Uebrigens würde es nach deinen Beweisgründen für

den keine Unsterblichkeit geben, der schon hier empfangen, was er verdiente; sie würde nur der Lohn für den seyn, der sie durch Kummer und Elend erkauft hat.

4. Gott ist gerecht; d. h. er ertheilt Wohl und Weh den Menschen nach Maasgabe ihres moralischen Verdienstes. Wer kennt aber die Welt so wenig, daß er leugnen sollte, es sei in ihr nicht alles nach Würden vertheilt; daß der Lasterhafte oft mit Glücksgütern überhäuft ist, und der Tugendhafte in Unglück schmachtet. Dies muß also ausgeglichen werden, und in einem andern Leben wird der Tugendhafte belohnt, der Sünder bestraft werden; d. h. es giebt eine Unsterblichkeit der Seele.

Wir können gegen diesen Beweis fast dieselben Einwürfe machen, wie gegen den vorhergehenden. — Will man aus den in der Erfahrung uns gegebenen Thatsachen die Gerechtigkeit Gottes beweisen, so sind des Lasterhaften Glück und des Tugendhaften Leiden wichtige Einwürfe, die man nicht dadurch hebt, daß man zu einer neuen Voraussetzung seine Zuflucht nimmt.

Aber gesetzt auch, man gesteht die Gerechtigkeit Gottes zu, so folgt daraus noch immer nichts, als Erkenntnißgrund, für die Unsterblichkeit der Seele. Um zu wissen, ob Gott nach Gerechtigkeit Glück und Unglück vertheile, müßten wir im Stande seyn, den moralischen Werth oder Unwerth, so wie auch den Grad des Glücks oder Unglücks eines jeden zu kennen. Beides ist uns durchaus unmöglich; wir sind nicht einmal fähig, unsern eigenen moralischen Werth anzugeben, weil wir nicht wissen können, ob und wie viel Antheil dunkle Vorstellungen, die zu den sinnlichen Beweggründen gehören, an unsern Handlungen gehabt haben, um so viel weniger wird uns dies bei dem moralischen Werth anderer möglich seyn. Eben so ist es uns unmöglich, den Grad des Vergnügens und Schmerzes bei andern zu bestimmen, da dieser von der individuellen Beschaffenheit eines jeden abhängt. Doch auch darüber hinweggesehen, so wird immer nicht bewiesen,

was bewiesen werden sollte; des Menschen moralischer Werth oder Unwerth ist endlich, wie kann man also daraus schließen, daß eine unendliche Fortdauer nothwendig sei, um den Guten zu belohnen und den Bösen zu bestrafen? —

So wenig aber auch die theologischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele das leisten, was sie versprechen, weil sie sich auf Dinge berufen, welche nie Gegenstände der Erkenntnisse für uns Menschen werden können, (sie wollen die Zwecke der Gottheit und die Mittel zu ihrer Erfüllung angeben,) so muß man doch auch auf der andern Seite zugestehen, daß wenn auf einem andern Wege der Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit begründet sind, beide zusammen vereinigt dazu dienen können, den Menschen über das, was uns zweckwidrig in der Welt erscheint, zu beruhigen; und diese Ruhe kann uns der Skeptiker durch keine Gründe, die aus dem Gebiet der Erkenntniß hergenommen sind, rauben; denn wir thun auf alle Erkenntniß in dieser Rücksicht Verzicht, weil wir wohl wissen, daß es unsere Kräfte unendlich übersteigt, die Zwecke des höchsten Wesens und die Mittel, welche er gebraucht, um sie wirklich zu machen, zu erforschen. Ich werde bald darthun, daß der Glaube an Gott und an seine heilige, gütige und gerechte Weltregierung, auf eine ähnliche Weise, wie der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele aus praktischen Gründen sich ergiebt; beide sodann, jeder für sich selbst fest gegründet, zusammen verbunden, geben der Seele den ihr nöthigen Trost, bei dem Bösen und Uebel in der Welt.

Dritte Frage: Was ist der letzte Zweck des Gesetzes? oder: wenn das Gesetz erfüllt wird, was ergiebt sich daraus?

Die reine praktische Vernunft hat freilich, wie oben bei Beantwortung der Frage: was soll ich thun? gezeigt worden ist, allein die Bestimmung der freien Willkühr zum Gegenstande, sieht auf kein wirklich zu machendes Objekt, sondern ist sich allein Zweck; sie will die Ausfüh-

rung ihrer Gebote, weil es ihre Gebote sind; sie will die Tugend um der Tugend willen, und grade darauf beruht die Reinigkeit des Sittengesetzes; allein die praktische Vernunft kann doch die Frage der theoretischen: wenn nun aber die Gebote der Sittlichkeit erfüllt werden, was wird dadurch hervorgebracht? nicht von der Hand weisen, weil durch jeden Aktus des Begehrungsvermögens etwas wirklich gemacht werden soll. Dieses Objekt der praktischen Vernunft ist das höchste Gut.

Der Mensch ist, wie schon oben gezeigt, in einer doppelten Rücksicht zu betrachten, als ein vernünftiges Wesen, und als ein endliches sinnliches Wesen. In der ersten Rücksicht ist Heiligkeit das Ziel seines Strebens, in der zweiten Glückseligkeit. Keinen von beiden Zwecken kann er aufgeben. Heiligkeit nicht, weil er sonst aufhören müßte ein vernünftiges Wesen zu seyn, Glückseligkeit nicht, weil er sonst aufhören müßte endlich zu seyn. Beide Zwecke in einer Einheit verbunden gedacht, geben die Idee des höchsten Guts, die der Mensch als Zweck stets vor Augen haben muß. Von den beiden Stücken, woraus die Idee des höchsten Guts besteht, nimmt Heiligkeit, oder wie dies bei den Menschen nur statt finden kann, Tugend, die erste Stelle ein. Die Vernunft gebietet unbedingt, daß er der Heiligkeit aus allen Kräften nachstreben solle; sie gebietet ihm Glückseligkeit zu suchen, in so fern sie dem heiligen Gesetze der Sittlichkeit nicht entgegen ist. — Beide sind aber doch unzertrennlich mit einander in der Idee des höchsten Guts verbunden, und wir können keine davon aufheben. Ein glückliches Wesen ohne Tugend ist ein Abscheu für die Vernunft, eine Tugend ohne Glückseligkeit befriedigt sie nicht. Wenn wir sehen, daß der Lasterhafte, der frech aller Gesetze der Sittlichkeit spottet, doch im Schooße des Glücks schwelgt, so klagen wir über Ungerechtigkeit des Schicksals; sehen wir hingegen, daß Rechtschaffenheit unterdrückt wird, daß das Glück die Tugend nicht mit Er-

folg bekrönt, so wenden wir mit Verdruß unser Auge weg. Es empört uns, wenn wir lesen, daß das übermüthige Rom gegen alles Recht Carthago zerstören will, daß die unglücklichen Carthaginienſier alles aufbieten, um diesen Verbrechern Widerſtand zu leiſten, und daß Rom doch ſiegt, und Carthago unterliegt. Beweißt dies nicht deutlich, daß wir fordern, Tugend und Glück ſolle immer in dem genaueſten Verhältniß mit einander ſtehen. Da aber die Tugend auf unbedingten und allgemeinen Vorſchriften der Vernunft beruht, ſo iſt ſie das Haupterforderniß des höchſten Guts, und die nothwendige Bedingung des zu genießenden Glücks. Unſere Vernunft alſo fordert, daß das Glück immer mit dem Grade der Würdigkeit, den wir durch Tugend erlangen, in dem genaueſten Verhältniß ſtehe.

Das höchſte Gut iſt der Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens. Soll etwas ein Gegenſtand unſers Wollens ſeyn, müſſen wir uns daſſelbe als möglich denken; was ich für unmöglich erkenne, kann ich nicht wollen. Alſo muß auch das höchſte Gut als möglich vorausgeſetzt werden. Zum höchſten Gut gehören aber zwei Stücke, Heiligkeit und die mit ihr genau verbundene höchſte Glückſeligkeit. Man muß alſo auch dieſe beiden Beſtandtheile des höchſten Guts als möglich annehmen —

Hieraus aber ergiebt ſich Folgendes ganz leicht. Die Vernunft muß als Willensbeſtimmend (in praktiſcher Rückſicht) alles das annehmen, was zur Möglichkeit der beiden Beſtandtheile des höchſten Guts nothwendig erforderlich iſt; aber ſie wird ſich freilich auch beſcheiden müſſen, dieſe Vorausſetzungen nur in praktiſcher Rückſicht anzunehmen und dieſelben nicht etwa im Felde der Erkenntniß brauchen wollen.

Die Frage; Was ſetzt die Möglichkeit des höchſten Gutes voraus? zerfällt eigentlich in zwei Fragen:

1) Was ſetzt die Möglichkeit der Heiligkeit und

2) Was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der größten Glückseligkeit voraus? —

Die erste Frage ist im Vorhergehenden beantwortet, sie führte auf den Glauben an Unsterblichkeit der Seele. — Man sollte aber meinen, daß vor der zweiten Frage, noch die vorhergehen müsse: was setzt die Möglichkeit der größten Glückseligkeit voraus? allein diese Frage findet nicht statt, denn Glückseligkeit für sich allein genommen, ist kein Gegenstand der gesetzgebenden Vernunft im Reiche der Sittlichkeit, sie wird es nur dadurch, daß man sie als durch Tugend verdient, betrachtet. Es bleibt also blos die Frage, was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der größten Glückseligkeit voraus? zu beantworten übrig; sie ist im Grunde mit folgender Frage völlig übereinstimmend: was setzt die Möglichkeit der Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit nach Maasgabe der erstern voraus? denn sobald diese Verknüpfung erklärt ist, ergiebt sich von selbst, daß mit der Heiligkeit, als dem höchsten Ziel der Tugend, auch die größte Glückseligkeit verknüpft werden muß.

Wir suchen also jetzt die Auflösung der Frage: Wie ist die Verknüpfung der Tugend und Glückseligkeit nach dem genauesten Verhältniß der erstern möglich? —

Hier sind nun zuförderst zwei Fälle möglich, entweder Tugend und Glückseligkeit sind gleich, oder beide sind als Ursach und Wirkung mit einander verbunden (wie man sich auch ausdrücken kann, ihre Verbindung ist entweder logisch oder real). Jeder sieht leicht ein, daß es keinen dritten Fall geben könne.

Nimmt man Tugend und Glückseligkeit als gleichbedeutend an, so kann man dies wiederum auf eine doppelte Art behaupten, entweder man sagt mit dem Stoiker: sich seiner Tugend bewußt seyn, ist Glückseligkeit; oder man sagt mit dem Epikuräer: nach Glückseligkeit streben, heißt tugendhaft seyn. Allein beide Behauptun-

gen können unmöglich richtig seyn, weil sie zwei verschiedene Zwecke, von denen ein jeder durch ein besonderes Vermögen des Menschen gegeben wird, für einerlei halten. Tugend ist Forderung der Vernunft, Glückseligkeit ist Forderung der Sinnlichkeit. Für einen tugendhaften Menschen ist freilich das Bewußtseyn, sich durch Tugend des Glücks würdig gemacht zu haben, ein nothwendiges Erforderniß zu seinem Glück; aber erstlich findet sich dies ja nur bei Tugendhaften, in so fern sie die Gesetze der Sittlichkeit anerkennen und sodann ist es für diese zwar ein nothwendiges Erforderniß zur Glückseligkeit, aber doch nicht die ganze Glückseligkeit selbst. — Man mag uns immerhin sagen, daß der Vertheidiger einer gerechten Sache, wenn er der physischen Kraft seiner ungerechten Gegner unterliegen muß, doch das Bewußtseyn seiner Tugend behalte und dadurch glücklich sei, wir werden freilich zugestehn, daß sein Zustand vor dem Zustand dessen den Vorzug habe, der das Gefühl der Reue und der Misbilligung der Vernunft bei seinem Unterliegen im Busen fühlt, aber wir würden doch gewiß, wenn wir Glück oder Unglück auszutheilen hätten, jenen nicht durch das Bewußtseyn edler Thaten für hinlänglich belohnt halten und seinem schändlichen Gegner das Glück zutheilen; ein sicherer Beweis, daß zum Glück mehr, als Zufriedenheit mit seinen Handlungen, gehört. Was aber den Satz der Epikuräer betrifft: Nach Glückseligkeit streben, heißt tugendhaft seyn, so übergehe ich die Widerlegung desselben hier ganz, da ich oben bei Beantwortung der Frage, was soll ich thun? die Falschheit dieses Satzes, wie ich glaube, hinreichend dargethan habe. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise ich auf meine Schrift: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.

Es bleibt also nur noch der zweite Fall übrig, daß man Tugend und Glückseligkeit als Ursach und Wirkung mit einander in Verbindung denkt.

Hier sind wiederum zwei Fälle gedenkbar, entweder man nimmt an, die Tugend sei die Ursach der Glückseligkeit, oder umgekehrt, die Glückseligkeit sei die Ursach der Tugend. Der letzte Fall aber wird dadurch sogleich aufgehoben, wenn man bedenkt, daß die Vernunft die Tugend zur nothwendigen Bedingung der Glückseligkeit macht, und daß jene also dieser nothwendig vorausgehen müsse. Es bleibt daher nur noch der eine Fall übrig, daß man die Tugend als Ursach der Glückseligkeit betrachtet.

Allein auch hier scheint die Möglichkeit der Verknüpfung aufgegeben werden zu müssen. Tugend ist eine Beschaffenheit des Willens, die dem Menschen als Ding an sich zukömmt, Glückseligkeit hängt von der Sinnenwelt ab; nun ist freilich die Vernunft gesetzgebend im Reiche der vernünftigen Wesen, aber die Natur (die Sinnenwelt) ist ihr nicht unterworfen, und also kann die tugendhafte Gesinnung nicht zugleich der Natur gebieten, nach dem Maaße der Würdigkeit glücklich zu seyn, Glückseligkeit zu ertheilen; und wie sehr zeigt die Erfahrung, daß die Tugend nicht immer mit der ihr gebührenden Glückseligkeit verknüpft ist; welches doch seyn müßte, wenn Tugend die unmittelbare Ursach des Glücks wäre. — Wie ist denn nun aber die Möglichkeit der Verknüpfung der Tugend und Glückseligkeit und mit ihr Möglichkeit des höchsten Guts zu retten? Unmittelbare Ursach ist die Tugend freilich nicht vom Glück, aber sie kann es mittelbar seyn. Man denke sich ein Wesen, das nach Maßgabe der Tugend, d. h. des Werths der vernünftigen Wesen ihnen Glückseligkeit ertheilt, so ist die Möglichkeit der geforderten Verbindung erklärt.

Was muß die Vernunft diesem Wesen für Eigenschaften beilegen? Es muß Tugend und Glückseligkeit mit einander verbinden *wollen* und *können*. Zum ersten gehört: dies Wesen muß *heilig* seyn, d. h. sein Wille muß stets mit dem Sittengesetz übereinstimmen, denn nur unter dieser Voraussetzung sind wir sicher, daß

es stets die Tugend als das Höchste, als die unbedingte Forderung zur Glückseligkeit der Wesen betrachten wird. Es muß gütig seyn, d. h. es muß das Wohl seiner Geschöpfe zum Zweck haben. Es muß gerecht seyn, d. h. es muß die Glückseligkeit nach dem Maßstabe der Tugend austheilen. Diese Eigenschaften fließen aus der Voraussetzung, daß dies Wesen die Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit will, daher heißen sie auch moralische Eigenschaften.

Aber dies Wesen muß zweitens auch diese Verknüpfung hervorbringen können, und daher nennt man die aus dieser Voraussetzung fließenden Eigenschaften dynamische, vom griechischen δυναμις, Kraft. Um nun keinen Zweifel in Rücksicht dieses Könnens übrig zu behalten, legt man ihm Allmacht bei. Ferner muß es alle Triebfedern und Bewegungsgründe unserer Handlungen kennen, auch die kleinsten unserer Gedanken wissen, um unsern sittlichen Werth genau bestimmen zu können, und damit dieses ganz unfehlbar geschehe, legen wir ihm Allwissenheit bei. Seine Kraft aber muß sich überall zeigen, es muß allgegenwärtig seyn. Es muß zu allen Zeiten wirken können, sein Wirken nicht an die Zeitschranken gebunden, es muß ewig seyn. Diese seine Kraft muß keine Veränderung leiden, es muß unveränderlich seyn. Es muß nur allein von sich abhängen, um seinen Willen so ganz erfüllen zu können, es muß allgenugsam und selbstständig seyn. Ihm muß die höchste Zufriedenheit mit sich selbst zukommen; es ist selig. Damit aber die Sinnenwelt seinem Willen nicht widerstehe, legen wir ihm die Schöpfung der Welt bei. Es hat also nicht blos der Materie der Welt die Form ertheilt, wo die Möglichkeit noch übrig bliebe, daß die Materie sich seinem Willen widerspenstig bewiese, es ist nicht blos Weltbilder, sondern es hat die Welt erschaffen, d. h. es hat Form und Materie derselben her-

vorgebracht. *) Es ist das Wesen aller Wesen, das Urwesen, das höchste Wesen. Aber auch jetzt muß sich in der Welt alles nach seinem Willen richten, es ist der Regierer der Welt.

So führt uns also die Möglichkeit des höchsten Guts auf die nothwendige Voraussetzung des Daseyns Gottes.

Das Fürwahrhalten des Daseyns Gottes ist eben so wie das Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele ein praktischer Glaube und es gilt von dem erstern, was ich oben von dem letztern gesagt habe. Der Glaube ist weniger als Wissen, aber mehr als Meinen, er beruht auf einer nothwendigen Voraussetzung der praktischen Vernunft, dem höchsten Gut, und ist für uns allgemein, weil wir keinen andern Erklärungsgrund der Möglichkeit desselben haben, ob wir gleich zugestehen müssen, daß noch ein anderer Grund wohl vorhanden seyn könnte. In dem Besitz dieses Glaubens können wir auch ungestört seyn, weil wir überzeugt sind, daß niemand uns je werde beweisen können, es sei das Daseyn Gottes unmöglich. — Aber auch der Glaube an die Gottheit hat, so wie

*) Gegen die Lehre von der Schöpfung könnte man noch folgendes einwenden: Wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, so ist er auch der Schöpfer der freien Wesen; er geht aber alsdann als Ursach den freien Wesen vorher und diese und ihre Eigenschaften sind von ihm nach einem nothwendigen Gesetz abhängig, welches der Voraussetzung, daß sie freie Wesen sind, widerspricht. Nun aber erklärt die praktische Vernunft, durch das Bewußtseyn: Du sollst, uns für freie Wesen und auf der andern Seite fordert die Idee des höchsten Guts, die gleichfalls von der praktischen Vernunft als nothwendig aufgestellt wird, die Voraussetzung der Existenz Gottes als Schöpfers der Welt, und also geräth sie durch sich selbst in Widerspruch. Wäre dies Raisonnement gegründet, so befänden wir uns freilich in einer großen Verlegenheit, aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Er beruht nämlich auf der Voraussetzung, daß wenn Gott als Ursach der freien Wesen be-

der Glaube an Unsterblichkeit der Seele keinen andern Gebrauch als den der Rechtfertigung der praktischen Vernunft in Rücksicht der Möglichkeit des Gegenstandes, den sie unserer Willkühr wirklich zu machen vorhält; im Felde der Erkenntniß leidet er keine Anwendung, weil Gott außerhalb der Sinnenwelt ist und nie erkannt werden kann; ja es würde sogar alle Untersuchung aufheben, den Erkenntnißgebrauch der Vernunft hemmen und die Erfahrung zerstören, wenn man die Gottheit in die Reihe der sinnlichen Ursachen versetzen wollte. Wenn ich jemand frage, warum ist die Erde unter den Polen abgeplattet? und er antwortet mir: der liebe Gott hat es so eingerichtet; so mag das alles ganz wahr seyn, aber ich bin um nichts klüger geworden, ja der Faden meiner Untersuchung ist sogar ganz abgerissen. — Auch in praktischer Rücksicht ist der Glaube an die Gottheit nicht dazu zu gebrauchen, daß man den Begriff desselben vor dem Sittengesetze hergehen läßt, dies allein aus seinem Willen herleitet, und nun die Verbindlichkeit in unserer Abhängigkeit von ihm setzt. Hierdurch würde der freie Wille des Menschen zerstört. — Die Heiligkeit des Sittengesetzes ist der Grund

trachtet wird, er ihnen der Zeit nach vorhergehen müßte; allein hier ist ein Irrthum. Wenn wir den Begriff der Causalität zur Erkenntniß eines Gegenstandes brauchen wollen, so ist dies nur in der Sinnenwelt möglich und das muß er freilich auf die Bedingung der Zeit angewandt werden: hier ist aber von Dingen an sich, (Gott und freien Wesen) die Rede, und da können wir von der Vorstellung der Zeit keinen Gebrauch machen, sondern dürfen uns blos der reinen Categorie der Causalität bedienen. Dadurch fällt nun der obige Widerspruch weg, aber wir haben alsdann auch keine Erkenntniß, und dürfen uns dieser Vorstellung von der Schöpfung freier Wesen zu keinem Behuf in theoretischer Rücksicht bedienen, sondern sie blos in praktischer Rücksicht brauchen. Erkannt und begriffen wird dadurch freilich nichts, aber das Unbegreifliche ist von dem Unmöglichen und Widersprechenden noch sehr verschieden.

des Glaubens an Gott und geht alſo dieſem voraus; aber es iſt ein großer Gedanke, der die Achtung für das Sittengeſetz vermehren und ſeine Kraft bei uns verſtärken kann, daß die Gottheit daſſelbe Sittengeſetz anerkennt, daß wir mit ihm zu einem Reiche vernünftiger Weſen gehören, wo jedes Glied als geſetzgebend betrachtet werden, wo aber auch jedes Gliedes Geſetzgebung auf alle vernünftige Weſen paſſen muß. Die Kraft des Geſetzes durch Hinweiſung auf göttliche Belohnungen oder Beſtrafungen verſtärken wollen, hieße die Reinigkeit deſſelben trüben, und die Achtung fürs Geſetz aus der allein wahren Tugend entſpringen kann mit Triebfedern des Eigennutzes verbinden wollen, die jene als ihrer unwürdig verſchmäht.

Noch einen Einwurf könnte man hier machen, daß nämlich die Erfahrung zeige, daß Tugend und Glückſeligkeit nicht immer im genaueſten Verhältniß mit einander verbunden ſind; und daß alſo die Erfahrung beweiſe, die Gottheit, welche eben dieſe Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit hervorbringen ſolle, exiſtire nicht. Allein man muß bei dieſem Einwurf nicht vergeſſen, daß es für uns Menſchen unmöglich iſt, nicht einmal den Grad unſerer eigenen Sittlichkeit, viel weniger den anderer Menſchen zu beſtimmen, da nur der Allwiſſende allein wiſſen kann, welchen Antheil das Sittengeſetz und welchen Antheil die ſinnlichen Triebfedern an unſern Handlungen gehabt haben, und ſodann daß wir keinen Grund haben, dieſe Verbindung von Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſchon in dieſem Leben zu erwarten, da, wie wir wiſſen, niemand beweiſen kann, daß der Tod das Ende unſers vernünftigen Daſeyns ſei.

So hätten wir alſo die Frage, was darf ich hoffen? beantwortet. Wir erhielten nämlich zum Reſultat:

Jedes endliche Weſen, das die Heiligkeit des Sittengeſetzes anerkennt, kann mit Zuverläſſigkeit erwarten, daß ſeine Seele unſterblich iſt und daß es

ſich in unendlichen Fortſchritten dem Ideale der Heiligkeit immer mehr nähern kann, es kann ferner erwarten, daß die Gottheit (wo nicht jetzt, doch dereinſt) mit dem Grade der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, der im Grade ſeiner Tugend liegt, wirkliches Glück (Wohlſeyn) verknüpfen werde.

Ich will zum Beſchluß zu dem, was ich über Gott und ſeine Eigenſchaften geſagt habe, nur noch eine Anmerkung hinzufügen. Es ſcheint nämlich beim erſten Anblick, als wenn wir, trotz unſeres Beweiſes, daß wir von den Dingen an ſich nichts erkennen, doch von der Gottheit, die offenbar zu den Dingen an ſich gehört, viele Merkmale, die zur Erkenntniß derſelben dienen, ausgeſagt hätten; freilich war die Quelle dieſer Vorſtellungen die praktiſche Vernunft, allein dies würde doch immer gegen unſere Behauptung, daß wir die Dinge an ſich nicht kennen, ſtreiten, wenn wir Erkenntniß von der Gottheit hätten, aus welcher Quelle ſie auch entſpringen möchte. Wir wollen daher jetzt die oben genannten Eigenſchaften Gottes durchgehen, um zu ſehen, ob ſie uns wirklich Erkenntniß deſſelben verſchaffen. Um aber dieſe Unterſuchungen anzuſtellen, müſſen wir uns nur noch einmal an das erinnern, was zur Erkenntniß erforderlich iſt. Zur Erkenntniß gehört nicht blos ein Begriff, ſondern auch eine ihm correſpondirende Anſchauung, wodurch demſelben ſeine objektive Realität geſichert wird. Nun wird ſich aber leicht darthun laſſen, daß alle Eigenſchaften der Gottheit von der Art ſind, daß ihnen keine adäquate Anſchauung untergelegt werden kann, und daß dieſelben bloße Verhältnißbegriffe ſind, durch welche eigentlich nichts erkannt wird. Wir machen mit den moraliſchen Eigenſchaften Gottes, der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit, den Anfang. — Heilig iſt ein Weſen, deſſen Willkühr mit dem Sittengeſetz von ſelbſt zuſammenfällt, deſſen Willkühr das Sittengeſetz iſt, der alſo nie vom Sittengeſetz abweichen kann. Man ſieht bei genauerer Zergliederung dieſes Be-

griffs der Heiligkeit leicht ein, daß er nicht zum Behuf der Erkenntniß dienen kann, weil es ihm an einer adäquaten Anschauung fehlt. Unsere Willkühr stimmt mit dem Sittengesetz nicht von selbst zusammen, daher erhält bei uns das Sittengesetz die Form eines Gebots: Du sollst; daher können wir unsere Willkühr auch nicht brauchen, um die göttliche dadurch zu erkennen: beide sind nicht dem Grade nach, sondern specifisch unterschieden, und die erstere kann also kein Erkenntnißgrund der letztern werden; denn der Mensch hat nur Tugend, d. h. er kann nur streben, seine Neigungen, die ihm als endliches, sinnliches Wesen beiwohnen, jederzeit dem Sittengesetz zu unterwerfen, in Gott aber soll gar nichts gedacht werden, was ihn gegen die Moralität affizirte, es muß ihm unmöglich seyn, von dem Sittengesetz abzuweichen; aber nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus Freiheit. — Er ist das personifizirte Sittengesetz. Das Sittengesetz in Rücksicht auf die Gottheit kann nicht die Form des Sollens haben, weil dies voraussetzte, Gott könne von demselben abweichen; auch nicht des Müssens, denn sonst wäre er nicht frei: Sollen und Müssen sind aber die beiden einzigen Formen, in denen wir uns Gesetze denken können.

Gütig ist Gott, in so fern er das Wohl seiner Geschöpfe will. Dieser Wille wird durch das Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer hervorgebracht. Unser Wohlgefallen aber ist ein Gefühl der Lust, und also von unserer subjektiven Beschaffenheit abhängig, dies aber kann bei Gott nicht der Fall seyn, sondern sein Wohlgefallen ist frei und unabhängig, daher unterscheidet es sich gleichfalls von dem unsrigen nicht dem Grade, sondern der Art nach. Ferner macht uns unser Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer von dem Zustande derselben abhängig, welches bei Gott gleichfalls nicht der Fall ist.

Gerecht ist Gott, d. h. er theilt den endlichen vernünftigen Wesen Glückseligkeit nach Maßgabe ihrer Tu-

gend aus. Die Gerechtigkeit ist Güte Gottes, die durch die Heiligkeit desselben beschränkt ist. Wenn dieser Begriff die Begriffe von Heiligkeit und Güte, von denen wir gesehen haben, daß sie aus Mangel von adäquater Anschauung keine Erkenntniß abgeben, voraussetzt, so wird dies auch von ihm selbst gelten.

Die Erfahrung ist nicht im Stande, uns von den drei genannten moralischen Eigenschaften der Gottheit, die wir unter dem allgemeinen Namen der moralischen Weisheit begreifen, Beispiele aufzustellen, denn sie kann uns von übersinnlichen Dingen nichts lehren, und es ist uns sogar unmöglich, nach bloßen Regeln der theoretischen Erkenntniß, die Einwürfe, die man aus der Erfahrung gegen die genannten moralischen Eigenschaften Gottes macht, hinreichend zu heben. Diese Einwürfe sind nämlich von dem moralisch Bösen in der Welt gegen die Heiligkeit, von den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen gegen die Güte und von dem Mißverhältniß zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaftigkeit und ihren Verbrechen gegen die Gerechtigkeit Gottes hergenommen und sie können nur durch den Machtspruch der praktischen Vernunft, die auf festen Glauben an diese genannten Eigenschaften besteht und durch die Erklärung der theoretischen Vernunft, daß wegen Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnisse dieser Zweifel das Gegentheil des praktischen Glaubens nicht beweisen könne, abgewiesen werden. Ich verweise hierbei meine Leser auf Kants vortrefflichen Aufsatz: Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, der sich im dritten Stück des 18ten Bandes der Berliner Monatsschrift findet.

Was nun die dynamischen Eigenschaften der Gottheit betrifft, so wird sich eben so leicht darthun lassen daß sie nicht zur Erkenntniß der Gottheit dienen.

Gott iſt *allmächtig*. Auch hier iſt für uns keine Erkenntniß möglich, denn einmal ſchließt der Begriff der Allmacht das Merkmal einer unendlichen Kraft in ſich, und alle Begriffe, die das Merkmal des Unendlichen in ſich enthalten, ſind für uns endliche Weſen nicht Gegenſtände der Erkenntniß; ſodann können wir uns von der Gottheit als wirkender Urſach keinen Begriff machen, da ſie ihren Wirkungen, die von uns in der Zeit wahrgenommen werden, nicht der Zeit nach vorhergeht, weil ſie ſelbſt nicht in der Zeit iſt. Wir können alſo die Erfahrung, die für uns doch einzige Quelle der Erkenntniß iſt, nicht einmal dazu brauchen, aus ihr ein Analogon einer ſolchen Urſachlichkeit aufzuſtellen, denn jede Urſach in der Erſcheinung geht ihrer Wirkung der Zeit nach vorher.

Gott iſt *allgegenwärtig*, d. h. er wirkt in allen Theilen des Raums, doch ohne denſelben zu erfüllen. Alle unſere Erkenntniß aber von einer Gegenwart im Raum iſt mit der Bedingung verbunden, daß der Gegenſtand der im Raum gegenwärtig iſt denſelben erfüllt; wir haben zwar ein analoges Beiſpiel von einer Wirkung im Raum, ohne daß der wirkende Gegenſtand eine Stelle in derſelben einnimmt, nämlich der Gegenwart der Seele im Körper, aber auch hier findet aus eben dem Grunde keine Erkenntniß ſtatt.

Gott iſt *allwiſſend*. — Dieſe Eigenſchaft betrifft eigentlich das Erkenntnißvermögen der Gottheit. Sollte hier nun Erkenntniß ſtatt finden, ſo müßten wir angeben können, was für eine Beſchaffenheit das Erkenntnißvermögen der Gottheit habe. Unſer Erkenntnißvermögen zerfällt in zwei Theile, in die Sinnlichkeit und in den Verſtand. Jene iſt leidend, dieſe thätig, aus dem Grunde alſo kann man der Gottheit keine Sinnlichkeit, ſondern muß ihr Verſtand beilegen. Der Verſtand Gottes aber wird von dem unſrigen noch ſehr verſchie-

den seyn; unser Verstand ist nämlich discursiv d. h. unsere Vorstellungen von Gegenständen, die wir durch den Verstand erhalten, sind Begriffe, die wir aus den Anschauungen dadurch erhalten, daß wir die mannigfaltigen Merkmale derselben zu einem Bewußtseyn verbinden. Die Vorstellung eines Objekts aber, die ein Begriff ist, muß immer unvollkommen seyn, weil der Gegenstand in aller Rücksicht bestimmt ist, welches beim Begriffe nicht der Fall seyn kann, weil derselbe sonst unendlich viel Merkmale enthalten müßte, welches für uns unmöglich ist. Wir steigen, wenn unsere Begriffe vollständiger werden sollen, immer mehr vom Allgemeinen zum Besondern herab, indem wir zu dem Begriffe neue Merkmale hinzufügen und uns so der durchaus bestimmten Anschauung nähern. Dies ist aber eine Einschränkung unsers Erkenntnißvermögens, die bei der Gottheit nicht statt finden kann, dieser werden wir also einen anschauenden Verstand beilegen müssen. Untersuchen wir nun diesen Begriff genauer, so werden wir leicht einsehen, daß hier keine Erkenntniß statt findet. Denn unsere Anschauung ist sinnlich, die der Gottheit soll selbstthätig seyn, unser Verstand ist discursiv, der ihrige intuitiv; wir sagen also mit andern Worten, die Gottheit hat ein Anschauungsvermögen, das nicht das unsrige und einen Verstand, der gleichfalls nicht der unsrige ist. Welcher Mensch wird bei diesen negativen Bestimmungen meinen, Erkenntniß von den Erkenntnissen der Gottheit zu haben. Rechnet man nun noch dazu, daß die Erkenntniß der Gottheit nicht empirisch seyn kann, weil sie sonst von den Gegenständen abhinge, und daß sie also a priori seyn muß, so ist gar nicht zu begreifen, wie eine solche Erkenntniß statt finden soll, vorzüglich in Rücksicht der freien Handlungen, die durch keine Gesetze vorausbestimmt sind.

Gott ist ewig, d. h. nicht, er ist zu aller Zeit, denn das Merkmal der Zeit kann nur Erscheinungen

beigelegt werden, ſondern ſein Daſeyn iſt nicht zufällig, von einem andern abhängig, es iſt abſolutnothwendig. Von einer abſoluten Nothwendigkeit haben wir aber, wie oben bei Beantwortung der Frage, was kann ich wiſſen? gezeigt worden iſt, keine Erkenntniß, weil ſie eine Idee der Vernunft iſt, der keine Anſchauung als adäquat gegeben werden kann.

Die Unveränderlichkeit Gottes beruht darauf, daß er nicht in der Zeit iſt und in ihm kein Wechſel der Zuſtände ſtatt findet; aber wir wiſſen ſchon, daß Dinge, die nicht in der Zeit ſind und alſo auch Merkmale, die Dingen nur in ſo fern zukommen, als ſie nicht in der Zeit ſind, keine Gegenſtände der Erkenntniß werden können.

Gott iſt allgenugſam und ſelbſtſtändig, d. h. er bedarf zu ſeinem Seyn keines andern Weſens, und iſt von allen andern Dingen unabhängig. Nun aber iſt es für uns unbegreiflich, wie Gott auf die Welt wirken kann, ohne daß dieſe auf ihn wirkt, welches doch erforderlich iſt, weil er ſonſt leidend ſich verhalten müßte, wodurch er aber von der Welt abhängig würde. Er ſteht mit der Welt nicht in Gemeinſchaft, ſondern nur in dem Verhältniß einer einſeitigen Einwirkung. Was die Schöpfung der Welt betrifft, ſo habe ich von ihr ſchon oben in einer Note geſprochen. Für uns kann ſie nie ein Gegenſtand der Erkenntniß werden, denn alle Beiſpiele des Entſtehens und Vergehens die wir kennen, iſt nur Veränderung der Form.

Ueberdenkt man das alles was wir durch die praktiſche Vernunft berechtigt von der Gottheit ausſagen, ſo wird man leicht einſehen, daß es blos Verhältnißbegriffe ſind, aus denen wir freilich alle ſinnliche Bedingungen, als welche auf die Gottheit nicht paſſen,

weglaſſen müſſen, daß aber auch eben dadurch das von der Gottheit Ausgeſagte nicht zur Erkenntniß derſelben oder irgend eines andern Gegenſtandes gebraucht werden kann, ſondern blos für das moraliſche Intereſſe des Menſchen wichtig iſt und Werth hat.

Gedrängter

Auszug

aus

Kants Kritik der reinen Vernunft,

nebſt

der Erklärung

der

wichtigſten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule.

Alle Operationen unſers Gemüths, alle Veränderungen die in uns vorgehen, laſſen ſich am Ende auf drei Hauptarten zurückführen, auf vorſtellen oder erkennen, auf fühlen (empfinden) und wollen und wir haben alſo drei Hauptvermögen des Gemüths, Erkenntnißvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt und Begehrungsvermögen. Jedes dieſer Vermögen kann critiſirt werden, d. h. man kann wiſſenſchaftlich unterſuchen, wie weit erſtreckt ſich der Umfang des Gebiets des Vermögens? auf welchem Wege werden ihm Gegenſtände gegeben? und welches ſind die Geſetze nach welchen es ſeine Funktionen verrichtet? So giebt es alſo eine dreifache Critik, eine Critik des Erkenntnißvermögens, eine Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt, und eine Critik des Begehrungsvermögens. Die Critik des Erkenntnißvermögens erhielt von Kant den Namen einer Critik der reinen Vernunft, die Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt den Namen einer Critik der Urtheilskraft, die Critik des Begehrungsvermögens den Namen einer Critik der praktiſchen Vernunft. Wir eilen dieſe Benennungen zu erläutern und die Gründe dafür anzugeben.

Meine Leſer wiſſen, daß unſer geſammtes Erkenntnißvermögen in zwei Theile zerfällt, in das Vermögen der unmittelbaren und mittelbaren Vorſtellungen von Gegenſtänden (Sinnlichkeit und Verſtand). Alle Vorſtellungen, die die Sinnlichkeit liefert, beziehen ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand, ſind alſo einzelne Vorſtellungen, paſſen nur auf dies und auf kein anderes Objekt. Ich ſehe jetzt einen Kupferſtich von Descartes vor mir

hängen und habe also eine Anschauung, diese meine Vorstellung aber, die ich jetzt habe, paßt nur auf diesen Kupferstich, der vor mir hängt. Eben dies gilt auch von den Anschauungen, die mir die Einbildungskraft (die auch zur Sinnlichkeit gehört) liefert. Meine Einbildungskraft reproducirt mir das Gesicht des verstorbenen Königs, und diese Vorstellung paßt nur auf einen Gegenstand, es ist mit ihr das Bewußtseyn verknüpft, daß sie nicht mehrere, sondern nur einen Gegenstand unter sich enthält. — Alle unsere Vorstellungen also, die auf mehrere Gegenstände passen, sind nicht Producte der Sinnlichkeit, sondern Producte des Verstandes.

In der Critik der drei Hauptvermögen wird unter andern nach den Gesetzen gefragt, nach welchen diese Vermögen ihre Functionen verrichten. Gesetze sind allgemeine Regeln, also nicht Vorstellungen von einzelnen Gegenständen, d. h. die Erkenntniß derselben gehört nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande an; folglich werden wir die Gesetze für die Functionen der drei Hauptvermögen unsers Gemüths im Verstande zu suchen haben.

Der Verstand in weiterer Bedeutung aber, wo wir ihn nämlich der Sinnlichkeit, als dem Vermögen der einzelnen Vorstellungen (der Anschauungen) entgegensetzen, zerfällt in drei Theile, in den Verstand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft. Unter Verstand in engerer Bedeutung verstehen wir das Vermögen des Gemüths, das Besondere im Allgemeinen darzustellen. Wenn wir z. B. dadurch, daß wir die Anschauungen Cajus, Titus, Livius u. s. w. mit einander verglichen, das aus ihnen weglassen, was sie zu einzelnen Vorstellungen macht und das was ihnen gemeinschaftlich ist in eine Vorstellung zusammenfassen und so die Vorstellung Mensch bilden, so ist diese Vorstellung Mensch ein Begriff, sie geht nicht blos auf einen einzelnen Gegenstand, sondern auf mehrere, auf den Cajus, Titus ꝛc. und diese einzelnen

Vorstellungen Cajus, Titus, Livius ꝛc. (das Besondere) werden in dem Begriff Mensch oder im Allgemeinen dargestellt, denn ihnen allen kommt der Begriff Mensch als Merkmal zu. — Das Vermögen, um welches diese Function das Besondere im Allgemeinen darzustellen verrichtet, nennen wir Verstand in engerer Bedeutung. Unter Urtheilskraft verstehen wir das Vermögen des Gemüths, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren. Es ist mir das Besondere Cajus und das Allgemeine Mensch gegeben, sage ich nun, Cajus ist ein Mensch; so habe ich das Besondere unter das Allgemeine subsumirt und dies ist ein Geschäft der Urtheilskraft. Die Vernunft endlich ist das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen, das Besondere aus dem Allgemeinen herzuleiten. Gesetzt ich mache den Schluß: alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich; so habe ich die Wahrheit des besonderen Urtheils: Cajus ist sterblich, aus dem allgemeinen Urtheil, alle Menschen sind sterblich, hergeleitet und dies ist ein Geschäft der Vernunft.

Eine jede der vorhin genannten drei Critiken hat den Zweck, wissenschaftlich zu bestimmen, wie weit erstreckt sich der Umfang eines jeden Vermögens des Gemüths? Auf welchem Wege werden ihm Gegenstände gegeben? Und welches sind die Gesetze nach welchen es seine Functionen verrichtet? Man hätte diese Fragen auch so ausdrücken können, welches sind die Gesetze nach welchen jedes Vermögen seine Functionen verrichtet? Wie weit erstreckt sich das Gebiet dieser Gesetze und in wie fern sind ihm die Gegenstände unterworfen? —

Stellt man nun diese Untersuchung wirklich an, so findet sich, daß der Verstand in engerer Bedeutung gesetzgebend für das Erkenntnißvermögen, die Urtheils-

kraft für das Gefühl der Luſt und Unluſt, und die Vernunft für das Begehrungsvermögen iſt. Eine Behauptung, die hier nicht bewieſen werden kann. Man kann alſo ſtatt Critik des Erkenntnißvermögens ſagen Critik des Verſtandes, die Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt auch Critik der Urtheilskraft nennen und endlich ſtatt Critik des Begehrungsvermögens ſetzen Critik der Vernunft. — Vergleichen wir dieſe Benennungen mit den von Kant für die Critiken der drei Hauptvermögen des Gemüths gewahlten Namen, ſo finden wir, daß er der Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt wirklich den Namen der Critik der Urtheilskraft beigelegt, daß er aber die Critik des Verſtandes Critik der reinen Vernunft und die Critik der Vernunft (als Critik des Begehrungsvermögens) Critik der praktiſchen Vernunft genannt hat; er fand nämlich bei ſeinen angeſtellten Unterſuchungen, daß obgleich nur der Verſtand allein für das Erkenntnißvermögen geſetzgebend iſt, dennoch die Vernunft beſtändig ſtrebt, Regeln die ſie blos zur Leitung unſerer Erkenntnißvermögen geben kann, auch auf Erkenntniß der Gegenſtände auszudehnen und da ſie in der Erfahrung keine Vorſtellungen findet, die ihren Begriffen angemeſſen ſind, über die Erfahrung hinaus ins Ueberſinnliche zu ſchweifen, daß der größte Irrthum in unſern Erkenntniſſen daraus entſpringt, daß Vernunft aus ſich ſelbſt ohne alle Erfahrung (reine Vernunft) Gegenſtände erkennen will, und daß alſo deshalb derſelben in Rückſicht auf Erkenntniſſe der Gegenſtände ſtrenge Grenzen vorgeſchrieben werden müſſen, daher nannte er die Critik des Erkenntnißvermögens oder des Verſtandes Critik der reinen Vernunft. Daß er die Critik des Begehrungsvermögens Critik der praktiſchen Vernunft genannt hat, geſchah blos um ſie von der Critik der ſpeculativen Vernunft zu unterſcheiden, welche letztere ſich blos mit Erkenntniſſen beſchaftigt, dahinge-

gen es jener um Bestimmung der Gesetze des Begehrungsvermögens zu thun ist.

Hieraus wird sich nun ergeben, warum man die neuere Philosophie, deren Stifter der unsterbliche Kant ist, die kritische Philosophie nennt. Sie unterscheidet sich von allen andern Systemen dadurch, daß sie die Grenzen eines jeden Vermögens unseres Gemüths und die Gesetze desselben genau bestimmt, ehe sie erlaubt, ein System der Erkenntnisse der Gegenstände derselben aufzuführen. Auf der einen Seite steht ihr der Dogmatismus entgegen, der ohne diese vorhergegangene Untersuchung sich anmaßt, das Daseyn oder nicht Nichtdaseyn vorzüglich übersinnlicher Gegenstände und Eigenschaften zu bestimmen; auf der andern Seite der Skepticismus, der ohne vorhergegangene Bestimmung der Grenzen unserer Erkenntnisse alle Erkenntnisse für ungewiß und zweifelhaft erklärt.

Kant hat die Critik des Erkenntnißvermögens vorzüglich in zwei Schriften dargelegt, in der Critik der reinen Vernunft und in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Kurze Darstellung des Inhalts der Critik der reinen Vernunft.

In der Einleitung unterscheidet der Verfasser zwischen der empirischen Erkenntniß (Erkenntniß a posteriori) und der Erkenntniß a priori; jene beruht auf sinnlichen Wahrnehmungen, diese sind im Erkenntnißvermögen selbst gegründet; ist ihnen nichts empirisches beigemischt, so heißen sie rein. Da Erfahrung (sinnliche Wahrnehmung) keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile geben kann, wir aber solche Urtheile fällen, so sind diese a priori. — Die Vernunft strebt nach Auflösung der Fragen, von Gott, Freiheit und Un-

sterblichkeit, die offenbar nicht zur Erfahrung gehören und daher fordert die Metaphysik, deren Hauptgegenstand die Beantwortung dieser Fragen ist, eine genaue Bestimmung von der Möglichkeit, den Prinzipien und dem Umfang aller Erkenntnisse a priori.

Wir unterscheiden in Rücksicht des Inhalts zwei Arten von Urtheilen, analytische und synthetische, in jenen wird das Prädikat schon im Subjekt enthalten gedacht, so daß blos die Zergliederung der Vorstellung des Subjekts zur Fällung des analytischen Urtheils hinreicht; z. B. ein Zirkel ist rund; wo rund offenbar schon im Begriff Zirkel liegt. Ein Urtheil heißt hingegen synthetisch, wenn das dem Subjekt beigelegte Prädikat noch nicht im Begriffe des Subjekts gedacht wird, z. B. Cajus ist krank. Hier muß also der Grund der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat angegeben werden. Bei den Erfahrungsurtheilen, die insgesammt synthetisch sind, ist dieser Grund die sinnliche Wahrnehmung. Alle analytischen Urtheile sind freilich insgesammt a priori, d. h. ich brauche bei denselben zur Erfahrung meine Zuflucht nicht zu nehmen, weil ich nur nöthig habe den Begriff des Subjekts zu zergliedern, aber sie erweitern auch unsere Erkenntniß nicht; sollen wir also Erkenntniß a priori haben, so muß es auch synthetische Urtheile a priori geben; dergleichen finden wir auch in der Mathematik, in der reinen Naturwissenschaft und in der Methaphysik. Wir werden also nach dem Grunde solcher synthetischen Urtheile a priori fragen müssen; oder mit andern Worten fragen müssen, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dies setzt aber eine genaue Bestimmung der Grenzen unsers Erkenntnißvermögens voraus, welche in der Critik der reinen Vernunft gegeben wird.

Die Critik der reinen Vernunft oder unsers Erkenntnißvermögens zerfällt in zwei Theile, in die Elementarlehre und in die Methodenlehre. Die

Elementarlehre beurtheilt die Bestandtheile unserer Erkenntniß, die Methodenlehre beschäftigt sich mit dem Plane, aus den Materialien ein System der Erkenntniß zu Stande zu bringen.

I. Elementarlehre der Critik der reinen Vernunft.

Da unser Erkenntnißvermögen in zwei Haupttheile zerfällt, in die Sinnlichkeit und in den Verstand, so wird auch die Critik dieses Vermögens in die beiden Haupttheile zerfallen, in die Critik der Sinnlichkeit und in die Critik des Verstandes. Jene nennt Kant Transcendentale Aesthetik, diese Transcendentale Logik.

1) Transcendentale Aesthetik. Kant braucht hier den Ausdruck Aesthetik nicht in der gewöhnlichen Bedeutung, wo man darunter eine Critik des Geschmacks (oder wie andere unrichtiger sagen die Wissenschaft des Schönen) versteht, sondern er belegt die Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntniß mit diesem Namen und hat den griechischen Sprachgebrauch für sich. — Transcendental nennt Kant eine Vorstellung (Erkenntniß, Wissenschaft) die in dem Erkenntnißvermögen selbst gegründet (a priori) ist, aber doch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden kann; dem Transcendentalen steht das Empirische entgegen, das aus Erfahrung entspringt und auf Erfahrung also angewandt wird. Der Begriff Ursach ist, wie meine Leser aus der vorhergehenden Schrift wissen, a priori, leidet aber seine Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, daher ist er transcendental; der Begriff Mensch ist empirisch, er entspringt aus Erfahrung und leidet also auf dieselbe auch seine Anwendung. In der transcendentalen Aesthetik wird nun dargethan, daß es sinnliche Vorstellungen a priori giebt, die auf Erfahrung angewandt werden können. Es sind deren zwei,

wie meine Leser wissen, Raum und Zeit. Daher hat die transcendentale Aesthetik zwei Abschnitte, vom Raume — und von der Zeit. Von beiden Vorstellungen giebt Kant so wohl eine metaphysische als eine transcendentale Erörterung. Erörterung ist die Darstellung der Merkmale einer Vorstellung, wenn gleich die Merkmale nicht ausführlich angegeben werden. Sie ist metaphysisch, wenn sie dasjenige enthält, was der Vorstellung als a priori (durchs Erkenntnißvermögen selbst) gegeben, zukömmt. Transcendental heißt die Erörterung, wenn durch sie deutlich gemacht wird, wie durch diese Vorstellung andere synthetische Erkenntnisse a priori möglich sind. — Das Resultat dieser Untersuchung ist, Raum und Zeit sind Anschauungen a priori und haben als nothwendige Formen unserer sinnlichen Erkenntniß, Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

2) Transcendentale Logik. Wissenschaftliche Darlegung der Gesetze unsers Denkens heißt Logik. Nimmt man dabei auf den Inhalt des Gedachten keine Rücksicht, so heißt die Logik allgemein.

Aus der vorher gegebenen Erklärung von transcendentaler Aesthetik, wird sich leicht der Ausdruck transcendentale Logik erklären lassen; sie ist die Wissenschaft von den Vorstellungen (Begriffen und Urtheilen) die im Verstande selbst ihren Grund haben und auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können. Sie zerfällt in die Analitik und Dialektik, jene zergliedert den Verstandesgebrauch, um die in ihm liegenden Begriffe und Urtheile a priori aufzufinden, die ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung haben; diese deckt den falschen Schein der Anmaaßungen der Vernunft auf, wenn sie von diesen Begriffen einen unrechtmäßigen Gebrauch machen will.

A. Transcendentale Analitik. Sie zerfällt wiederum in zwei Theile, in die Analitik der Be-

griffe und in die Analytik der Grundsätze; denn der Verstand liefert zur Erkenntniß nur diese beiden Stücke, Begriffe und Urtheile.

a. Analytik der Begriffe. Hier ist es nun zuvörderst darum zu thun, einen Leitfaden zu entdecken, der uns in den Stand setzt, die in dem Verstande liegenden Begriffe vollständig aufzuzählen. Diese findet sich in den verschiedenen Formen der Urtheile, als so viel verschiedenen Funktionen des Verstandes; aus ihnen entspringen die reinen ursprünglichen Begriffe des Verstandes, die Kant Kategorien oder Prädicamente nennt; von ihnen sind die Prädicabilien verschieden, die auch a priori sind, aber durch die Zusammensetzung jener durcheinander oder mit den reinen Formen der Sinnlichkeit entspringen. So ist z. B. Ursach eine Kategorie oder ein Prädicament, Kraft eine Prädicabilie, weil sie aus den Begriffen Substanz und Ursach zusammengesetzt ist. —

Nach Untersuchung dieser Begriffe entspringt die Frage, mit welchem Rechte wenden wir diese im Verstande gegründeten Vorstellungen auf Gegenstände an; dies nennt man die Deduction derselben. Eine Deduction heißt transcendental, wenn die gegebene Vorstellung a priori ist, sie ist empirisch, wenn man zeigt, wie man aus der Erfahrung und aus der Reflection über dieselbe Begriffe erhält. Hier wird also eine transcendentale Deduction statt finden. Diese transcendentale Deduction beruht auf dem Satz, daß ohne die Kategorien gar keine Erkenntniß möglich ist, ja daß selbst das reine Selbstbewußtseyn Ich denke (welches Kant die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns nennt) nicht möglich ist. Die Kategorien haben aber keinen andern Gebrauch zur Erkenntniß der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur allein durch empirische Anschauung uns ein objektives Mannigfaltiges gegeben wird, welches wir nun durch

die Kategorien zur Einheit des Gegenstandes (zur Erkenntniß) verbinden. Uebersinnliche Gegenstände können zwar durch die Kategorien gedacht, aber nicht erkannt werden.

b. Analytik der Grundsätze. — Unter Urtheilskraft verstehen wir das Vermögen unter Regeln zu subsumiren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht. Die allgemeine Logik kann keine Regeln für die Urtheilskraft geben, wie sie subsumiren soll, denn da würde wiederum Urtheilskraft erforderlich seyn, um unter die neue Regel zu subsumiren. In der transcendentalen Logik aber, wo von einer bestimmten Art der Erkenntniß, der Anwendung der Begriffe a priori auf Gegenstände der Erfahrung die Rede ist, müssen zugleich die Bedingungen dieser Anwendung gegeben werden. Dies thut die transcendentale Doctrin der Urtheilskraft. Doctrin nennt man nämlich jede Wissenschaft, die ihre Regeln beweisen kann. Sie zerfällt in zwei Theile. Der erste handelt von den sinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes, der zweite handelt von den Grundsätzen des reinen Verstandes, welche aus den reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori fließen.

Die reinen Verstandesbegriffe haben vermittelst der Form aller unserer Anschauungen der Zeit, Anwendung auf unsere empirischen Anschauungen; eine solche Anwendung der Kategorie auf die Form der Zeit, nennt Kant ein Schema derselben. — Alle unsere Urtheile sind entweder analytisch, oder synthetisch. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs, der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile ist: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

Aus diesem obersten Grundsatze werden nunmehro nach der Tafel der Kategorien, systematisch alle Grundsätze des reinen Verstandes hergeleitet. Die Grundsätze, die aus den Kategorien der Quantität und Qualität fließen, nennt Kant mathematische, weil sie sich auf Anschauungen als solche beziehen; die Grundsätze hingegen, d. aus den Kategorien der Relation und Modalität fließen, nennt er dynamische, weil sie sich auf das Daseyn der Erscheinungen überhaupt beziehen. Bei den erstern muß das zu verbindende Mannigfaltige gleichartig (eine Größe, extensive oder intensive) seyn, welches bei den zweiten nicht nothwendig erforderlich ist. — Sodann fügt Kant zur transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, noch die Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena hinzu. Jene sind Gegenstände, in so fern wir sie unter den Formen unserer Sinnlichkeit anschauen; diese sind, in negativer Bedeutung, Dinge, in so fern sie blos von uns gedacht, nicht angeschaut, aber eben deshalb auch nicht erkannt werden, in positiver Bedeutung, Dinge, die nicht sinnlich angeschaut werden, Dinge, wie sie an sich sind. Eine solche nicht sinnliche Anschauung haben wir nicht, also ist dies blos ein problematischer Begriff.

In einem Anhange handelt Kant von der Amphibolie (Zweideutigkeit) der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transcendentalen.

B. Transcendentale Dialektik. In der Einleitung bemerkt Kant d Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeit, Erscheinung, Schein und Illusion, und zwischen logischen und transcendentalen Schein. Er zeigt, der Schein beruhe jedesmal auf einem irrigen Urtheil, und aller transcendentale Schein darauf, daß man die logische Maxime der Vernunft, zu jeder bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird, zu einem Grund-

satz der Erkenntniß der Gegenstände macht und nur annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, in dem Gegenstande gegeben. Da aber die Erfahrung nichts Unbedingtes geben kann, (da sie unter den Bedingungen des Raums und der Zeit steht) so wird die Vernunft transcendent, d. h. sie geht über alle Erfahrung hinaus. Dem Transcendenten steht das Immanente entgegen, welches allein von Erfahrungsgegenständen gilt. —

Kant nennt einen Begriff, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, Idee. Die transcendentalen Ideen lassen sich aus der Form der Vernunftschlüsse ableiten; nach den Gegenständen, worauf man sie zur vermeintlichen Erkenntniß anwendet, bekommen sie den Namen der psychologischen, kosmologischen und teleologischen Ideen. — Die Aufdeckung des Scheins bei den psychologischen Ideen handelt Kant in dem Abschnitt: Von den Paralogismen der reinen Vernunft ab. Unter Paralogismus versteht man nämlich einen falschen Schluß der Form nach; ist aber der Grund, warum der Schluß falsch ist, in dem Erkenntnißvermögen selbst gelegen, so heißt der Paralogismus transcendental. Dies ist nun bei den psychologischen Ideen der Fall. — Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß es keine rationelle Psychologie, d. h. keine Wissenschaft von der Seele, abgesondert von aller Erfahrung geben könne. Die Aufdeckung des Scheins bei den kosmologischen Ideen nennt Kant die Lehre von den Antinomien *) der reinen Vernunft, weil sich nämlich ergiebt, daß die Vernunft bei Anwendung der Kategorien auf die kosmologischen Ideen jedesmal zwei widerstreitende Sätze, deren eines die Thesis, (Satz) das andere die Antithesis (Gegensatz) genannt wird, giebt, für

*) Antinomie heißt Widerstand der Gesetze.

deren jedes man einen gleichbündigen Beweis führt. Der Satz hat das Interesse der praktischen Vernunft, das Streben der speculativen Vernunft die ganze Reihe der Bedingungen zu vollenden und den Vorzug der Popularität für sich; dahingegen der Gegensatz ein weit größeres Interesse der speculativen Vernunft bei sich führt, die dadurch in die größte Thätigkeit versetzt wird, deren Thätigkeit hingegen bei der Annahme des Satzes völlig gehemmt wird. Die Antwort, welcher von beiden Sätzen der richtige sey, kann von der Vernunft nicht abgewiesen werden und ist auch beantwortbar, weil der Grund des Streits in ihr selbst gegründet ist. Sie sind nur durch den transcendentalen Idealism auflösbar, d. h. durch den Lehrbebriff, der da zeigt, die im Raume und in der Zeit angeschauten Gegenstände, d. h. die Gegenstände der Erfahrung sind nur Erscheinungen, und haben, so wie sie vorgestellt werden, außer unserer Vorstellung keine an sich gegründete Existenz. — Diesem Lehrbegriff steht der transcendentale Realism entgegen, der diese Erscheinungen für Dinge an sich hält. Das Resultat der Entscheidung über die Antinomien fällt endlich dahin aus, daß da man in beiden Behauptungen (im Satz und Gegensatz) fälschlich Raum und Zeit für Merkmale der Dinge an sich hält, fälschlich Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt, keine von beiden ihre Richtigkeit habe; man kann also diese Sätze nicht zur Bestimmung von Erkenntnissen brauchen, obgleich die ihnen zum Grunde liegenden kosmologischen Ideen der Vernunft eine Regel vorschreiben, die sie bei ihrer Thätigkeit leiten soll. Dies drückt Kant so aus, die kosmologischen Ideen sind in Rücksicht auf Erkenntnisse nicht constitutiv, sondern nur regulativ.

Die Lehre von der telelogischen Idee, erhält von Kant die Ueberschrift: Von dem Ideal der reinen Vernunft. Man versteht nämlich unter Ideal

einen Gegenstand, der einer Idee correspondirt. Das transcendentale Ideal beruht auf dem Grundsatz der Bestimmbarkeit und ist das allerrealste Wesen bei der Prüfung der drei möglichen Beweisarten; für das Daseyn dieses Wesens ergiebt sich, daß keiner die Probe hält; und auch hier ist also die Idee der reinen Vernunft für die Erkenntnisse blos regulativ, nicht constitutiv.

II. Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft.

Sie enthält die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft, und begreift folgende Theile in sich.

1) Die Disciplin der reinen Vernunft. Diese hat den Zweck, den beständigen Gang, den die Vernunft hat, von den Regeln ihres richtigen Gebrauchs abzuweichen, einzuschränken und endlich zu vertilgen. Sie hat es erstlich mit dem dogmatischen Gebrauch zu thun, wo sie darauf aufmerksam macht, daß die Mathematik und die Philosophie zwei ganz verschiedenartige Wissenschaften sind, und daß also das Verfahren der einen in der andern nie nachgeahmt werden könne. Dies gilt von den Definitionen, Grundsätzen und Beweisen. Sodann beschäftigt sie sich mit dem polemischen Gebrauch, und zeigt, daß man zwar jede Behauptung von Erkenntnissen im Felde übersinnlicher Gegenstände in ihrer Nichtigkeit darstellen könne, daß mar sich aber hüten müsse, das Gegentheil dieser Behauptung beweisen zu wollen, weil man sonst seinem Gegner dieselbe Blöse giebt. In einem Anhange zeigt Kant, daß nicht der Skepticismus, sondern nur allein Critik der reinen Vernunft uns bei dem Widerstreite der reinen Vernunft mit sich selbst, Ruhe verschafft. Drittens bezieht sich die Disciplin der rei-

nen Vernunft auch auf die Hypotheſen, und hier findet ſich, daß transcendentale Hypotheſen zum dogmatiſchen ſpeculativen Gebrauch der Vernunft nicht geſtattet werden können, weil die Vernunft dadurch nicht allein nicht weiter gebracht wird, ſondern dieſe verſtattete Freiheit ſie endlich ſelbſt um die Erfahrung bringen würde; ob man ſie gleich im polemiſchen Gebrauch verſtatten kann, um den transcendentalen Hypotheſen des Gegners andere eben ſo wahrſcheinliche entgegenzuſtellen. Endlich beſchäftigt ſich die Disciplin mit den Beweiſen transcendentaler und ſynthetiſcher Sätze, und hier giebt ſie folgende Regeln. a) Man muß keine transcendentalen Beweiſe verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüſſe erwarten könne. b) Jeder transcendentale Satz hat auch nur einen einzigen Beweis. c) Die Beweiſe deſſelben dürfen nicht apagogiſch (oder indirekt, ſondern müſſen jederzeit oſtenſiv (oder direkt) ſeyn. Ein Beweis heißt apagogiſch oder indirekt, wenn man das Widerſprechende des Gegentheils der Behauptung darthut, oſtenſiv oder direkt, wenn man die Wahrheit des Behaupteten unmittelbar aus Grundſätzen ableitet.

2) Der Kanon der reinen Vernunft. Kanon iſt der Inbegriff der Grundſätze a priori zum richtigen Gebrauch eines Erkenntnißvermögens. Da es nun keine Erkenntniß für die reine Vernunft (vom Verſtandesgebrauch in engerer Bedeutung iſt nicht die Rede) giebt, ſo hat ſie auch keinen Kanon, ſondern blos eine Disciplin. Es giebt nur einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft, in praktiſcher Rückſicht, d. h. in ſo fern ſie den Willen beſtimmt, alſo giebt es auch nur einen Kanon für den reinen praktiſchen Vernunftgebrauch. Da geht nun ihr letzter Zweck auf Freiheit des

Willens, Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes. Hiermit ist verbunden die Lehre vom Idea des höchsten Guts, wobei nun zu gleicher Zeit der Grad des Fürwahrhaltens bestimmt werden muß, den die praktische Vernunft diesen ihren Voraussetzungen giebt und daher wird der Unterschied zwischen Meinen, Glauben und Wissen hinzugefügt.

3) Die Architektonik der reinen Vernunft. Sie lehrt, wie man aus dem Erkenntniß eine Wissenschaft zu Stande bringen kann, und liefert also eine Eintheilung der Philosophie als eines Systems *) aller philosophischen Erkenntnisse.

4) Die Geschichte der reinen Vernunft, schließendlich die Methodenlehre.

Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik haben mit seiner Critik der reinen Vernunft einerlei Zweck, und sind nur in der Methode, d. h. der Art des Vortrags verschieden, dieser ist nämlich in der Critik synthetisch, in den Prolegomenen analytisch. Wir übergehen daher die Darstellung des Inhalts der Prolegomenen.

Die zur Erkenntniß der übrigen Theile des kritischen Systems von Kant gelieferten Schriften, sind seine Critik der Urtheilskraft, und seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, verbunden mit seiner Critik der praktischen Vernunft. — Auch aus diesen Auszüge zu liefern, liegt jetzt außer den Grenzen dieses Werks.

*) Man setzt der Wissenschaft oder dem System der Erkenntnisse, die rhapsodistischen Erkenntnisse entgegen, und versteht unter erstern eine Verbindung der Erkenntnisse aus der Idee eines Ganzen, wo also alle Theile sich untereinander ihre Stelle bestimmen und Vollständigkeit sich erwarten läßt.

Darſtellung
der
wichtigſten Wahrheiten
der
kritiſchen Philoſophie.

Zweite Abtheilung

mit
einer Ueberſicht
der
vollſtändigen Literatur der Kant'ſchen Philoſophie,
und
einem vollſtändigen Regiſter beider Abtheilungen.

Einleitung.

Verbindung des zweiten Theils dieſes Werks mit dem erſten.

Der erſte Theil dieſes Werks beſchäftigte ſich mit der Beantwortung dreier Fragen; nämlich: Was kann ich wiſſen? was ſoll ich thun? und was darf ich hoffen? Die erſte Frage betraf die Grenzen unſerer Erkenntniß und die Geſetze, welchen dieſelbe unterworfen iſt. Wir wurden belehrt, daß die Sinnenwelt der alleinige Gegenſtand unſers Wiſſens ſeyn kann, daß wir von den Eigenſchaften der Dinge in derſelben nur vermittelſt der durch Empfindung gegebenen Anſchauung Erkenntniß erhalten können, daß aber auch dieſe Erkenntniß ſinnlicher Gegenſtände gewiſſen allgemeinen Regeln und Geſetzen unterworfen iſt, welche in der eigenthümlichen und unveränderlichen Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen ſich gründen. Dieſe Geſetze ſind die Grundgeſetze einer Natur überhaupt und erhalten ihre unleugbare Gültigkeit dadurch, daß ohne ſie für uns keine Erkenntniß von Gegenſtanden möglich iſt.

Als Verwahrungsmittel gegen Irrthum wurde noch gezeigt, daß wir nie die Dinge an ſich erkennen können, ſondern nur, wie ſie uns nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungsvermögen erſcheinen.

Die zweite Frage betraf die Bestimmung unserer Willkühr und die Beantwortung derselben gab uns die Gesetze im Reiche der Freiheit, auf welche die Sittlichkeit sich gründet. Diese Gesetze zeigten uns freilich das Daseyn einer übersinnlichen, von der Sinnenwelt verschiedenen und ihren nothwendigen Naturgesetzen nicht unterworfenen Welt, verschafften uns aber keine Erkenntniß derselben.

Beide Resultate zusammen verbunden gaben Hülfsmittel zur Beantwortung der dritten Frage an die Hand. Wir gründeten auf der Verbindung der theoretischen und praktischen Vernunft, um die Möglichkeit der Gesetzgebung im Reiche der Freiheit und ihre Erfüllung in der Sinnenwelt zu erkennen, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an die Gottheit.

Die erste Frage hatte unser Erkenntnißvermögen, die zweite unser Begehrungsvermögen zum Gegenstand, so wie die dritte auf beide vereinigt Rücksicht nahm. Versteht man nun unter Critik eines Seelenvermögens die Bestimmung des Umfangs und der Beschaffenheit seines Gebiets und die Darstellung der Gesetze die in diesem Gebiet herrschen und ihrer Quelle, so ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, daß wir im ersten Theil dieses Werks eine Critik unsers Erkenntniß- und unsers Begehrungsvermögens geliefert haben.

Das Erkenntnißvermögen und dessen Gesetzgebung begründete ein Reich der Natur, das Begehrungsvermögen und seine Gesetzgebung ein Reich der Freiheit. — Der Glaube an die Gottheit vereinigte zum praktischen Gebrauch beide Reiche, indem er das Reich der Natur als ein Produkt des freien Willens der Gottheit darstellte.

Wir haben aber außer dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen noch ein drittes Seelenvermögen, nämlich das des Gefühls (der Lust und Unlust). Beim Erkennen werden Vorstellungen auf Objekte bezogen (objektiv betrachtet), beim Begehren bestimmt sich das Subjekt nach ihnen Objekte hervorzubringen; beim Gefühl der Lust und

Unluſt werden ſie aufs Subjekt allein bezogen, drücken das Verhältniß zum Subjekt aus.

Es giebt daher auch dreierlei Arten der Urtheile, in Beziehung der drei Grundvermögen des Gemüths, theoretiſche fürs Erkennen, praktiſche fürs Begehren, äſthetiſche fürs Gefühl.

Zu einer vollſtändigen Critik unſerer Seelenvermögen fehlt alſo noch die des Gefühlvermögens, und ſie wird den Inhalt dieſes zweiten Theils ausmachen.

Die Unterſuchungen, welche wir im erſten Theil dieſes Werks angeſtellt haben, zeigten uns unter andern, daß keine Erkenntniß von Gegenſtänden möglich wäre, ſondern alles ein bloßes Spiel von Vorſtellungen ſeyn würde, wenn es nicht Geſetze a priori, d. h. ſolche Geſetze gebe, die im Erkenntnißvermögen ſelber gegründet ſind, und durch welche alles Mannigfaltige unſerer objektiven Vorſtellungen zur Einheit verbunden würde. Dies waren die allgemeinen Geſetze einer Natur überhaupt für unſere Formen der Anſchauungen Raum und Zeit. — Ferner thaten wir im erſten Theile dar, daß kein oberes Begehrungsvermögen, oder welches einerlei iſt, keine Freiheit der Willkühr, die wir uns doch deswegen, weil wir uns bewußt ſind, wir ſollen beilegen müſſen, ſtatt finden könne, wenn es nicht praktiſche Geſetze a priori gebe.

Geſetze ſind allgemeine Regeln, wodurch Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird; die Quelle der Geſetze kann alſo nur das Vermögen der Syntheſis (das Vermögen der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtſeyns) d. h. der Verſtand in weiterer Bedeutung ſeyn. Der Verſtand in weiterer Bedeutung aber zerfällt in drei Theile; in den Verſtand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft; alle drei kommen darin überein, daß ſie in eine Einheit des Bewußtſeyns verknüpfen; und in Rückſicht der Vorſtellungen unterſcheiden ſie ſich insgeſammt darin von dem Vermögen der Anſchauungen (der Sinnlichkeit), daß ſie

allgemeine Vorstellungen, Begriffe, liefern. — Der Verstand in engerer Bedeutung faßt das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung zusammen, damit daraus Erkenntniß werde; er ordnet es nach gewissen in ihm liegenden Gesetzen; er steigt vom Besondern zum Allgemeinen auf. — Die Urtheilskraft ordnet das Besondere dem Allgemeinen unter, sie bestimmt, ob einem Subjekt ein Prädikat zukomme, eine einzelne Vorstellung unter einem Begriffe, niedere Vorstellungen unter höhern stehen, ein einzelner Fall unter eine allgemeine Regel gehöre. — Sie ist entweder bestimmend (subsumirend) oder reflektirend. Im ersten Fall ist das Besondere und Allgemeine gegeben; sie vergleicht beide im Bewußtseyn mit einander, und wenn sie findet, daß das Allgemeine eine Theilvorstellung des Besondern (mit dem Besondern zum Theil identisch) ist, so ordnet sie demselben das Besondere unter, legt dem Besondern das Allgemeine als Merkmal bei. Im zweiten Fall ist das Besondere gegeben und sie sucht ein Allgemeines, welchem sie das Besondere unterordnet und es dadurch zur Einheit verbindet. — Die subsumirende Urtheilskraft vergleicht (hält im Bewußtseyn an einander) das Besondere mit dem Allgemeinen, um Identität oder Verschiedenheit zu erkennen; die reflektirende Urtheilskraft vergleicht die besondern Vorstellungen untereinander, um das ihnen Gemeinsame zu erkennen, und so ein allgemeines zu finden, das Einheit in diese Vorstellungen bringt. Die reflektirende Urtheilskraft führt auch den Namen des Beurtheilungsvermögen (facultas dijudicandi). Die Vernunft endlich ist das Vermögen das Besondere als durch das Allgemeine bestimmt zu erkennen, (zu begreifen); das Allgemeine ist der Grund, aus welchem sie durch Subsumtion der Urtheilskraft das Besondere als Folge ableitet. Sie ist das Vermögen der Prinzipien und die in ihr gegründeten Begriffe (Ideen) tragen das Merkmal des Unbedingten an sich.

Da ein Gesetz eine allgemeine Regel ist, so wird zu demselben ein Begriff (allgemeine Vorstellung) erfordert, soll das Gesetz a priori seyn, so muß dieser Begriff a priori, d. h. im Verstande in weiterer Bedeutung gegründet seyn.

Die Gesetzgebung a priori für das Erkenntnißvermögen ist im Verstande in engerer Bedeutung gegründet; er verbindet die Erscheinungen der Sinnenwelt nach den in ihm liegenden Categorien zur Natur und da wir blos Erkenntniß von sinnlichen Gegenständen haben können, so kann man sagen, die im Verstande gegründeten Begriffe sind constitutiv im Felde der Erkenntniß. Die bestimmende Urtheilskraft bedarf im Felde der Erkenntniß kein eigenes Prinzip a priori, denn ihr Geschäft besteht blos darin, das Gegebene der Erscheinungen entweder einem Verstandesbegriff a priori, z. B. der Ursach, der Substanzialität u. s. w., oder einem aus sinnlichen Wahrnehmungen abgesonderten (Erfahrungsbegriff) z. B. des Harten, Weichen, Festen, Flüssigen u. s. w. unterzuordnen; sie richtet sich hier nach den im Verstande gegründeten Gesetzen der Verknüpfung. — Ob die reflektirende Urtheilskraft ein Prinzip a priori enthalte, welches constitutiv etwas über die Gegenstände der Erkenntniß bestimmt, davon werden wir weiter unten reden. — Was nun die Vernunft betrifft, so haben wir im ersten Theile bewiesen, daß die in ihr gegründeten Begriffe a priori (Ideen) im Felde der Erkenntniß von keinem constitutiven Gebrauch sind, den Gegenständen der Erscheinung nicht als Merkmale beigelegt werden können, sondern blos dem Verstande zum Sporn dienen und ihm eine Regel vorzeichnen, durch deren Befolgung er die größtmöglichste Erweiterung seines Gebrauchs erhält.

Das Begehrungsvermögen erhält seine Gesetzgebung von der Vernunft; diese Gesetze beweisen ihren Ursprung durch das Unbedingte, welches das eigenthümliche Merkmal der Vernunftvorstellungen ist; durch sie wird keine Erwei-

terung unſerer Erkenntniſſe bewirkt, ſondern ſie ſollen blos zur Beſtimmung der Willkühr dienen. Alle andere Geſetzgebung im Reiche der Freiheit, als die der Vernunft a priori, iſt widerſprechend und würde die Freiheit zerſtören; der Verſtand muß die im Gebiet der praktiſchen Philoſophie geltenden Begriffe aus der Geſetzgebung der Vernunft ableiten und die Urtheilskraft bedarf, wenn ſie hier ſubſumirend iſt, kein neues Prinzip, ſondern richtet ſich nach den Geſetzen der praktiſchen Vernunft; reflektirend aber kann ſie zum Behuf der ſittlichen Geſetzgebung nicht ſeyn, weil die Geſetze der Freiheit nicht aus den beſondern Maximen abſtrahirt werden, ſo daß man vom Beſondern zum Allgemeinen aufſtiege, ſondern ſelbſt als allgemein und unbedingt von der Vernunft aufgeſtellt werden, ſo daß die beſondern Maximen nur durch die Subſumtion unter dieſe allgemeinen Geſetze ihre ſittliche Gültigkeit erlangen.

Dies führt uns auf die Frage: Hat das Gefühlvermögen auch eine eigene Geſetzgebung a priori? mit andern Worten: giebt es auch äſthetiſche Urtheile a priori, da es dergleichen theoretiſche und praktiſche giebt? Sollte eine ſolche Geſetzgebung wirklich ſtatt finden, ſo ſteht zu erwarten, daß ſie in der Urtheilskraft und zwar in der reflektirenden gegründet ſeyn wird; denn der Verſtand iſt geſetzgebend für das Erkenntnißvermögen, die Vernunft für das Begehrungsvermögen und die beſtimmende Urtheilskraft hat kein eigenes Prinzip, ſondern iſt im Felde der Erkenntniß den Verſtandesgeſetzen und im Felde des Begehrens denen der Vernunft unterworfen. Wir wollen daher zuvörderſt unterſuchen, ob in der reflektirenden Urtheilskraft wirklich Begriffe a priori ſich finden, auf welche eine eigene Geſetzgebung gegründet iſt.

Der reflektirenden Urtheilskraft muß Beſonderes gegeben werden, zu welchem ſie das Allgemeine ſucht. Beſonderes aber wird uns nur in der Sinnenwelt gegeben, folglich wird die reflektirende Urtheilskraft nur an den

Gegenständen der Erfahrung ihre Funktionen verrichten können. Wir wissen aus unsern vorhergegangenen Untersuchungen, daß das Ganze der Sinnenwelt (der Welt der Erscheinungen) allgemeinen Gesetzen, die im Verstande gegründet sind, unterworfen ist, und dadurch zur Einheit einer Natur verbunden wird. Allein das Besondere der Sinnenwelt, die Anschauungen, welche uns durch die Sinne gegeben werden, enthalten so viel Mannigfaltiges der Formen, welches jenen allgemeinen Gesetzen zwar unterworfen, aber durch sie doch an sich völlig unbestimmt gelassen wird; mit andern Worten: wir können uns ganz andere Formen von Gegenständen denken, als diejenigen sind, welche uns in der sinnlichen Anschauung gegeben werden, und die dem ungeachtet, jenen allgemeinen Gesetzen einer Natur überhaupt gemäß, sich zur Einheit verbinden lassen. Es ist aber das menschliche Erkennen discursiv, nicht blos intuitiv, d. h. der Verstand strebt das Besondere durch das Allgemeine darzustellen, und so zur Einheit zu verbinden; darum strebt er, aus den einzelnen Anschauungen allgemeine Begriffe abzuziehen, und von niedern Begriffen zu höhern aufzusteigen; darum sucht er die speciellen Gesetze der Causalität in der ihm gegebenen Sinnenwelt, und steigt von diesen zu generellen immer höher und höher auf. Dies ist aber das Geschäft der reflektirenden Urtheilskraft; sie sucht die Zwischenglieder zwischen dem durchaus bestimmten Einzelnen der Sinnenwelt (welches uns seiner Form nach als zufällig erscheint) und den allgemeinen Gesetzen einer Natur überhaupt, wodurch zwar nothwendige Verknüpfung in die Sinnenwelt gebracht, das zu Verknüpfende aber noch in unendlicher Rücksicht unbestimmt gelassen werden muß. — Ein Beispiel macht das Gesagte vielleicht deutlicher. In der Sinnenwelt finden sich mehrere einzelne Körper, welche außer in andern Eigenschaften auch darin übereinkommen, daß sie Eisen an sich ziehen, sich, wenn sie sich frei bewegen können, nach den Polen wenden

u. s. w., wir bringen diese Körper unter den allgemeinen Begriff des Magneten und suchen die Gesetze, nach welchen die Causalität des Magneten sich äußert, und die mannigfaltigen Wirkungen, wo möglich, aus einer Ursach abzuleiten. Diese Gesetze für die Wirkung des Magneten stehen zwischen dem Naturgesetz der Causalität überhaupt, und den einzelnen Erscheinungen in der Mitte. Die Urtheilskraft kann nun diese Reflektion blos anstellen, in so fern sie als Prinzip voraussetzt, daß das, was für die menschliche Einsicht in den besondern (empirischen) Naturgesetzen als zufällig erscheint, democh eine denkbare, gesetzliche Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte. Dies geschieht, um ein nothwendiges Bedürfniß des Verstandes in der Verbindung des Mannigfaltigen zu befriedigen, wobei doch die Eigenschaft des Mannigfaltigen, daß es sich so verbinden läßt, als zufällig erkannt wird. Was aber nicht nothwendig seyn muß, sondern auch anders seyn kann, (das Zufällige) und doch mit einer Absicht (einem Bedürfniß) übereinstimmt, heißt zweckmäßig; es liegt also den Funktionen der reflektirenden Urtheilskraft, in so fern sie die Gegenstände der Sinnenwelt unter mögliche, zu suchende empirische Gesetze, zu bringen strebt, der Begriff der Zweckmäßigkeit der Naturwesen für unser Erkenntnißvermögen zum Grunde.

Jetzt entsteht die Frage, ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit, nach welchem die Urtheilskraft bei ihrer Reflektion über die Sinnenwelt verfährt, ihr eigenthümlich, oder wird es ihr anderweitig gegeben? und so dann ist es in ihr gegründet (a priori) oder hat sie es aus der Erfahrung abgesondert?

Hierauf ist die Antwort: Das Prinzip der Zweckmäßigkeit ist a priori in der reflektirenden Urtheilskraft selbst gegründet. Die Gründe für diese Behauptung sind folgende: Schon daraus, daß die Urtheilskraft nicht reflektirend (das Allgemeine aus dem Besondern suchend)

sondern subsumirend (das Besondere einem gegebenen Allgemeinen unterordnend) seyn würde, wenn das Prinzip der Zweckmäßigkeit ihr fremd und nicht einheimisch seyn sollte, ergiebt sich, das es in ihr selbst gegründet seyn muß; allein man wird dies noch deutlicher einsehen, wenn man die übrigen Erkenntnißvermögen in dieser Hinsicht genauer betrachtet. Gesetze können, wie wir dies schon öfter dargethan haben, nur durch den Verstand in weiterer Bedeutung gegeben werden; sollte also nicht durch die Urtheilskraft das Prinzip der Zweckmäßigkeit gegeben werden, so könnte nur der Verstand oder die Vernunft die Quelle desselben seyn. Was den Verstand betrifft, so gelten seine Gesetze für die Natur und beruhen auf Naturbegriffen; sie sind nämlich entweder a priori und beruhen auf den in ihm gegründeten Categorien, oder auf den aus diesen abgeleiteten Prädicabilien, oder sie sind a posteriori, aus den sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet. — Die erstern Gesetze sind allgemeine nothwendige Gesetze einer Natur überhaupt, ohne deren Gebrauch für uns gar keine Erfahrung statt fände; sie legen den Gegenständen der Sinnenwelt Merkmale als nothwendig bei, und also kann das Prinzip der Zweckmäßigkeit, welches, wie wir oben gezeigt haben, die Gegenstände als zufällig betrachtet, unter ihnen nicht angetroffen werden. Daß wir bei der Zweckmäßigkeit auf Zufälligkeit sehen, erhellet auch daraus, daß es uns Vergnügen macht, wenn wir durch Reflektion empirische Gesetze entdecken, wodurch mannigfaltige Erscheinungen aus einer und derselben Ursach erklärt werden, weil wir dadurch eines Bedürfnisses (Einheit in unsere Vorstellungen zu bringen) entledigt werden; ein Vergnügen, was bei Merkmalen, die den Gegenständen nothwendig zukommen müssen, nicht statt finden kann. — Das Prinzip der Zweckmäßigkeit kann ferner nicht aus sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet werden, weil alle empirischen Gesetze Reflektion und damit dies Prinzip voraussetzen. Was aber die Vernunft betrifft, so ist sie nur ge-

setzgebend im Reiche der Freiheit; ihre Gesetzgebung erstreckt sich blos auf das was da seyn soll, nicht auf das was da ist; und folglich kann in ihr das Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Reflektion über Gegenstände der Natur, als solcher, nicht gegründet seyn.

Das Prinzip der Zweckmäßigkeit gehört also der Urtheilskraft, und zwar, wie sich dies aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergiebt, der reflektirenden Urtheilskraft an. Es ist aber a priori in ihr gegründet, denn es geht aller Reflektion über das Mannigfaltige in der Sinnenwelt vorher, und macht diese erst möglich; daher wird dies Prinzip sowohl selbst, als die aus denselben abgeleiteten Sätze Allgemeinheit fordern. Zu solchen abgeleiteten Sätzen gehören: In der Sinnenwelt giebt es eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten, und die Gattungen nähern sich wieder einem gemeinschaftlichen Prinzip, damit ein Uebergang von einer zu der andern und dadurch zu einer höhern Gattung möglich sei; die specifisch verschiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt lassen sich unter gemeinschaftliche Regeln bringen, von denen man immer weiter hinauf zu höhern Prinzipien steigen kann, deren Zahl also immer geringer wird u. s. w.

Dieses Prinzip der Zweckmäßigkeit aber ist nicht objektiv, d. h. es wird den Gegenständen der Sinnenwelt selbst kein Prädicat dadurch beigelegt, wie dies bei den im Verstande a priori gegründeten Naturgesetzen der Fall ist, sondern es ist blos subjektiv, d. h. eine Maxime, welche die Urtheilskraft sich selbst zur Reflektion über die Sinnenwelt als nothwendig erforderlich vorschreibt.

Vergleichung der drei Gesetzgebungen des Verstandes, der Urtheilskraft und Vernunft.

Die reflektirende Urtheilskraft steht, ihren logischen Verrichtungen nach, zwischen dem Verstande und der Ver-

nunft mitten inne, und dient beiden; dem ersten, um ihm das Mannigfaltige als gleichartig und dadurch als zur Verbindung in eine Einheit tauglich darzustellen, der letztern, um ihr zu den Schlüssen den vermittelnden Begriff (terminus medius) anzugeben. Auch die der Urtheilskraft eigenthümlichen Schlüsse der Induktion und der Analogie nach, geschehen einerseits, wie die Schlüsse der Vernunft, nach dem Prinzip des zureichenden Grundes, und stützen sich anderseits, wie die Funktionen des Verstandes beim Bilden der Begriffe, auf das Prinzip der Einstimmung und des Widerspruchs. Es läßt sich daher auch schon zum voraus vermuthen, daß die Gesetzgebung a priori der reflektirenden Urtheilskraft zwischen denen des Verstandes und der Vernunft mitten inne stehen, und von beiden etwas an sich tragen werde. Dies wollen wir jetzt aufsuchen. Die Gesetzgebung a priori der reflektirenden Urtheilskraft kommt mit der des Verstandes darin überein, daß ihr Gegenstand die Sinnenwelt ist, da hingegen die der Vernunft auf das Uebersinnliche, die freie Geisterwelt, sich bezieht; die der Urtheilskraft aber unterscheidet sich darin von der des Verstandes, daß sie nichts über die Gegenstände der Sinnenwelt selbst aussagt, sondern sich nur eine Maxime zur Beurtheilung derselben vorschreibt; und darin stimmt sie wiederum mit der Gesetzgebung der Vernunft überein, welche auch dem begehrenden Subjekt Regeln zur Befolgung ertheilt, nur mit dem Unterschiede, daß bei der Gesetzgebung der praktischen Vernunft der Mensch als freies Wesen sich Gesetze vorschreibt, da hingegen bei dem Prinzip der Zweckmäßigkeit die Urtheilskraft als ein Naturvermögen sich selbst eine Regel giebt. Die Gesetze des Verstandes schreiben der Erfahrung die Regel vor, bestimmen wie sie seyn muß und haben also das Nothwendige zum Gegenstand, ihr Ausdruck ist: es muß; die praktischen Gesetze der Vernunft haben mit einer Willkühr zu thun, die nicht immer Folge leistet, wo also das Zusam-

menstimmen der Willkühr mit den Gesetzen der Vernunft außer ihr liegt und also in Rücksicht auf sie als zufällig betrachtet werden muß, ob sie gleich diese Einstimmung nothwendig fordert, daher ihr: Du sollst. Bei der Urtheilskraft wird die Mannigfaltigkeit der Formen gleichfalls als zufällig, aber doch als zu einer Natur (d. h. zu einer nothwendigen Einheit) gehörig, betrachtet. — Die Gesetzgebung des Verstandes, nach welcher alles als nothwendig erscheint, weiß nichts von Zweck, die der praktischen Vernunft stellt nicht blos einen Zweck, sondern den letzten und höchsten Zweck, (einen Endzweck) auf; die reflektirende Urtheilskraft setzt zwar Zweck und Zweckmäßigkeit, aber blos in subjektiver Hinsicht, ohne die Zwecke selbst a priori zu bestimmen und als Endzwecke aufzustellen. Der Verstand betrachtet die Sinnenwelt, sein Objekt, als etwas Gegebenes, Vorhandenes; die Vernunft hat die Sittlichkeit, welche erst hervorgebracht werden soll, zum Gegenstand; die Urtheilskraft betrachtet zwar die Sinnenwelt als etwas Gegebenes, aber als sei dies von einem Verstande, der nicht der unsrige ist, hervorgebracht, so daß das Mannigfaltige zusammen stimmt; sie betrachtet die Natur technisch, daher ist nie Zweckmäßigkeit, welche die Vernunft von den freien Handlungen fordert, real, die der Urtheilskraft blos idealisch, die letztere sagt nicht, daß die Sinnenwelt durch eine verständige Ursach hervorgebracht sei, sondern betrachtet sie blos zum Behuf ihrer Reflektion aus diesem Gesichtspunkte.

Von der Verbindung des Gefühlvermögens mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit.

Wir haben zu Anfang dieser Einleitung gesagt, es ließe sich vermuthen, daß die Gesetze a priori für das Gefühlvermögen (der Lust und Unlust) eben so in der Urtheilskraft, wie die des Erkenntnißvermögens im Verstan-

de und die des Begehrungsvermögens in der Vernunft gegründet sind. Jetzt sind wir im Stande, diese Vermuthung zur Erkenntniß zu erheben.

Das Gefühl ist ein dem Subjekte zukommender Zustand, der nur allein subjektiv betrachtet, nur allein aufs Subjekt als solches bezogen und wodurch also kein Gegenstand erkannt wird, auch das Subjekt selbst sich nicht erkennt. Nennen wir alles Bewußtseyn des Subjektiven (das Bewußtseyn des Zustandes des Subjekts) Empfindung in weiterer Bedeutung, so ist diese von doppelter Art, entweder wird sie der Grund einer unmittelbaren Vorstellung eines Objekts (Anschauung), dann heißt sie Empfindung in engerer Bedeutung, oder sie gestattet gar keine Beziehung auf einen Gegenstand zur Erkenntniß desselben, sondern ist blos subjektiv, dann heißt sie Gefühl. Ich höre einen Ton, den ich für den einer Trompete erkläre, so ist das in mir, was da macht, daß ich den Ton für Trompetenton und nicht für den einer Flöte, einer Nachtigall u. s. w. erkenne, Empfindung im engern Sinn, denn es dient zur Vorstellung eines Gegenstandes; sage ich hingegen, der Ton ist mir zuwider, mir unangenehm, so ist dies Gefühl, denn es wird dadurch nichts vom Gegenstande erkannt, sondern nur der Zustand, den er in mir hervorgebracht hat, bezeichnet.

Ein Gefühl heißt Lust, wenn es das Subjekt bestimmt, in diesem Zustande zu bleiben, Unlust, wenn es dasselbe bestimmt, diesen Zustand zu verlassen; daher nennt man auch das Gefühlvermögen, Gefühl der Lust und Unlust; bei welcher letztern Benennung man wohl unterscheiden muß, ob von der in dem Subjekte befindlichen Empfänglichkeit (Fähigkeit, Receptivität) oder von der hervorgebrachten Wirkung, welche diese Empfänglichkeit voraussetzt, die Rede ist. Kant braucht in seinen Schriften den Ausdruck in beiden Bedeutungen, ich würde vorziehen, für das in der Seele befindliche Vermögen den Ausdruck Gefühlvermögen, und für die durch dasselbe ge-

gebene Wirkungen das Wort Gefühl (der Luſt oder Unluſt) zu brauchen. So wie wir oben Empfindung in engerer Bedeutung von Gefühl unterſchieden, ſo müſſen wir auch die Fähigkeit zu beiden (welche bei beiden Empfänglichkeit [Receptivität, wobei ſich das Gemüth leidend verhält], nicht Spontaneität [Selbſtthätigkeit] iſt) unterſcheiden; Receptivität für Empfindung heißt Sinn, er dient zur Erkenntniß und iſt, wie wir im erſten Theil dargethan haben, entweder innerer oder äußerer Sinn; Receptivität für Gefühl heißt Gefühlvermögen. Einige wollen ihn den innerlichen Sinn nennen, allein man ſollte den Ausdruck Sinn nur für die Seelenvermögen brauchen, welche zur Erkenntniß von Gegenſtänden dienen.

Ein Gegenſtand gefällt uns, wenn er in uns ein Gefühl von Luſt, er mißfällt uns, wenn er in uns ein Gefühl von Unluſt hervorbringt.

Wenn wir vorhin die Gefühle in die der Luſt und Unluſt unterſchieden, ſo wollten wir dadurch nicht andeuten, daß alle Gefühle entweder blos Luſt oder blos Unluſt ſeyn müßten. Es kann nämlich ein Gefühl entweder allein für ſich vorhanden oder mit andern innig verbunden ſeyn; im letzern Fall ſind entweder gleichartige (Luſt mit Luſt, Unluſt mit Unluſt) oder ungleichartige (Luſt mit Unluſt) verbunden. Die letztern heißen gemiſchte, die andern entweder für ſich beſtehenden, oder mit gleichartigen verbundenen, heißen rein. Ich habe mich lange vergeblich mit der Auflöſung eines Problems beſchäftigt, endlich bin ich ſo glücklich meinen Zweck zu erreichen, dies bringt in mir ein Wohlgefallen hervor, reine Luſt; ich leide an heftigen Zahnſchmerzen, reine Unluſt; ich erhalte die Nachricht, daß mein Freund, der lange an einer ſchmerzhaften Krankheit litt, geſtorben iſt, ſo wird dadurch ein gemiſchtes Gefühl in mir hervorgebracht: Luſt, daß dieſer unglückliche Mann endlich von ſeinen Leiden befreit iſt; Unluſt, weil ich in ihm ein We-

sen verliehre, in dessen Herzen ich die geheimsten Gedanken meiner Seele niederlegen konnte.

Haben wir uns davon überzeugt, daß das Gefühl etwas blos subjektives ist, wie wir dies im Vorhergehenden dargethan haben, so sollte man nicht glauben, daß dieses Vermögen Prinzipien a priori hätte; denn was auf Prinzipien a priori beruht, muß Allgemeingültigkeit bei sich führen, die Gefühle von Lust und Unlust aber scheinen blos subjektive Gültigkeit zu haben, da sie durchaus nichts weiter als die Beziehung eines Gegenstandes aufs Subjekt ausdrücken. Nimmt man die Erfahrung zu Hülfe, so scheint diese Behauptung noch mehr Bestätigung zu erhalten; dem einen schmeckt die Auster angenehm, dem andern ist ihr Geschmack zuwider, einer findet ein apfelgrünes Kleid lieblich, der andere fade. Daher sagt man auch: Mir schmeckt die Auster angenehm, ich finde die Farbe des Kleides fade, wodurch man die subjektive (Privat-) Gültigkeit des Gefühls bezeichnet.

Bei genauerer Untersuchung hingegen findet man wiederum, daß man gewissen Gefühlen Allgemeinheit beilegt; man erwartet z. B., daß jedermann den Apoll von Belvedere schön finden, daß sein Anblick in jedermann Lust erwecken werde; daher sagt man auch nicht: ich finde den Apoll schön, sondern der Apoll ist schön; eben so wie man sagt, er ist weiß. Man drückt sich so aus, als wenn die erregte Lust allein dem Objekt zuzuschreiben sei.

Ein jeder Gegenstand, welcher in mir ein Gefühl von Lust hervorbringt, steht zu mir in einem zweckmäßigen Verhältniß, er ist meiner Beschaffenheit angemessen; so wie hingegen ein Gegenstand, der in mir ein Gefühl von Unlust hervorbringt, zu mir in einem meiner Beschaffenheit nicht angemessenen, d. h. zweckwidrigen Verhältniß steht. Ist die Beschaffenheit von mir, mit welcher der Gegenstand in Verbindung (Rapport) gesetzt wird, blos subjektiv, nicht bei jedermann vorauszusetzen, so hat das daraus sich ergebende Gefühl von Lust oder Unlust

auch nur Privatgültigkeit und kann auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen; ist aber diese meine Beschaffenheit als allgemein (bei jedem Menschen) vorauszusetzen, so wird das daraus entspringende Gefühl von Lust und Unlust ausgesprochen werden; eben so kann man umgekehrt sagen, ein Urtheil, welches ein Gefühl von Lust oder Unlust nur als privatgültig bestimmen kann, zeigt darauf hin, daß der Gegenstand auf etwas in uns in Beziehung gesetzt ist, was wir nicht überall voraussetzen können, und das Urtheil, welches ein bewirktes Gefühl von Lust oder Unlust allgemeingültig ausspricht, deutet darauf, daß wir in allen Subjekten dieselbe Beschaffenheit voraussetzen, mit welcher der Gegenstand in Beziehung gebracht worden.

Um das Gesagte deutlicher zu machen, wollen wir darnach die dem Ursprunge nach verschiedenen Arten der Gefühle untersuchen.

Die Gefühle zerfallen, ihrem Ursprunge nach, in zwei große Hauptarten, in körperliche und geistige. Jene werden durch den Körper, vermittelst der Nerven hervorgebracht, diese durch Vorstellungen, als durch etwas, was dem Gemüth angehört. Man nennt die erstern auch wohl äußere und die andern innere Gefühle, ein Ausdruck, der nicht recht passend ist, weil alle Gefühle als solche im Gemüth sich finden, und also innere sind. Die äußern oder körperlichen Gefühle werden auch thierische genannt, weil wir sie mit den Thieren gemein haben. Sie sind verbunden mit der Veränderung, welche in unsern Nerven hervorgebracht wird; ohne uns hier darauf einzulassen, welche Veränderung mit den Nerven vorgeht, wenn wir empfinden, oder gar einer der in den Psychologien und Physiologien aufgestellten Hypothesen beizupflichten, merken wir blos an, daß in uns ein körperliches Gefühl von Lust entsteht, wenn die Nerven auf eine ihrer Natur angemessene Art verändert werden, Unlust, wenn das Gegentheil geschieht. Man nennt das körper-

liche Gefühl der Luſt angenehm, der Unluſt unangenehm.

Dieſe körperliche Luſt oder Unluſt wird von uns nicht für allgemeingültig ausgegeben, ein Beweis, daß wir den Grund davon in einer Beſchaffenheit unſers Subjekts ſetzen, welche nicht bei jedermann mit Recht erwartet werden kann. Stimmen andere mit uns in unſerm Ausſpruch über körperliche Luſt oder Unluſt überein, ſo halten wir dieſe Einſtimmung für zufällig, und geben unſerm Urtheil dadurch kein größeres Gewicht; eben ſo wenig als wir durch die entgegengeſetzte Meinung der ganzen Welt dahin gebracht werden können, unſer Urtheil über unſer körperliches Gefühl für minder gewiß zu halten. — Obgleich alſo hier auch das Gefühl der Luſt Zweckmäßigkeit vorausſetzt, ſo beruht doch dieſe auf keinem Grunde a priori.

Was nun die ſogenannten innern Gefühle betrifft, welche durch Vorſtellungen erzeugt werden, ſo findet auch bei ihnen ſtatt, daß bei den Gefühlen der Luſt, die Vorſtellung mit unſern Seelenvermögen zweckmäßig übereinſtimmt. Es hat nämlich ein jedes Seelenvermögen einen Trieb, eine Tendenz ſich zu äußern, und eine gewiſſe Beſchaffenheit, nach welcher es ſich äußert. Befriedigt die Vorſtellung dieſen Trieb, ſeiner Beſchaffenheit gemäß, ſo entſpringt Luſt; befriedigt ſie dieſen Trieb, wenn er ins Spiel geſetzt wird, nicht, oder nicht ſeiner Beſchaffenheit gemäß, ſo wird Unluſt hervorgebracht.

Alle unſere Vorſtellungen gehören entweder der Sinnlichkeit oder dem Verſtande an; im erſten Fall heißen ſie Anſchauungen, und daher wird das durch Anſchauungen hervorgebrachte Gefühl der Luſt oder Unluſt ſinnlich; ſo wie das durch Verſtandesvorſtellungen bewirkte, intellectuell genannt; eine Benennung, gegen die ſich freilich noch manches erinnern ließe. — Bei den Anſchauungen iſt wiederum die Materie und die Form zu unterſcheiden; jene wird durch den Sinn vermittelſt der Empfindung ge-

geben, diese durch die Einbildungskraft (durch) Comprehension) hervorgebracht.

Alle Lust, welche durch die Materie der Anschauungen hervorgebracht wird, macht auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch); dem einen gefällt die rothe Farbe des Scharlachs, dem andern mißfällt sie; dies gilt auch für den innern Sinn, dem einen ist die größte Wollust in weinerlichen Affekt versetzt zu werden und der Zustand der Anstrengung seiner Kraft ist ihm verhaßt; dem andern hingegen ist dieser Zustand der Auflösung aller Kräfte zuwider und ihn erfreut der Zustand des Wackerseyns. — Das sinnliche Gefühl, welches auf der Materie der Anschauung beruht, gehört also, wie die körperlichen Gefühle, blos zum Angenehmen oder Unangenehmen, und stützt sich auf keinem Prinzip a priori.

Die Form der äußern Anschauungen ist die Begrenzung derselben im Raum, zu ihrer Darstellung gehört Einbildungskraft, welche das Mannigfaltige der Anschauung durch das Zusammenfassen (Comprehension) zur Totalität einer Vorstellung verbindet. Ist der Gegenstand von der Art, daß die Comprehension leicht von der Einbildungskraft geschieht, ist er der Beschaffenheit dieses Vorstellungsvermögens angemessen, so entspringt ein Gefühl von Lust im Gegentheil ein Gefühl von Unlust. — Da diese Lust und Unlust, nicht auf Sinneneindruck, sondern auf der eigenthümlichen Beschaffenheit eines zur Erkenntniß nothwendigen Vermögens beruht, so ließe sich wohl erwarten, daß diese Lust und Unlust für allgemeinmittheilbar gehalten werden könne, und daß sie ein Prinzip a priori hätte, welches freilich keine objektive, sondern nur subjektive Gültigkeit haben könnte.

Auch bei den Vorstellungen des innern Sinnes findet eine Comprehension des Mannigfaltigen statt, und alles, was so eben von den Vorstellungen des äußern Sinnes gesagt worden, auf diese anwendbar; eine Anwendung,

welche meine Leſer leicht machen werden. Nur wird es nöthig ſeyn, ein Beiſpiel einer Comprehenſion des Mannigfaltigen des innern Sinnes aufzuſtellen, dies Beiſpiel giebt die Muſik; ſie ſtellt Empfindungen (Gegenſtände des innern Sinnes) dar, welche durch die Einbildungskraft zuſammengefaßt werden. —

Die Zeit iſt die Form unſerer Anſchauungen überhaupt, und ſie kann bei den Gefühlen der Luſt oder Unluſt, die durch Anſchauungen gegeben werden, gleichfalls in Betrachtung gezogen werden. In der Zeit unterſcheiden wir Dauer und Wechſel, zu große Dauer einer und derſelben Vorſtellung erregt das unangenehme Gefühl der Langenweile, welches ein Gefühl der eingeſchränkten Thätigkeit iſt, in ſo fern es den Kräften unſers Gemüths an Stoff mangelt, woran ſie ſich äußern könnten. — Zu ſchneller Wechſel erzeugt das unangenehme Gefühl des Schwindels. Ein unſerm Sinn angemeſſener Wechſel der Vorſtellungen erweckt ein Gefühl von Luſt; dahin gehört das Spiel der Farben und Töne für den äußern Sinn, ſo gefällt uns z. B. das Spiel der Farben am Himmel bei der untergehenden Sonne; für den innern Sinn das Spiel der Affekten und Empfindungen, dies wird hervorgebracht durch Muſik, durch Erzählungen, im Schauſpiel, bei den Glücksſpielen u. ſ. w.; eben ſo das Spiel von Gedanken, die ſich wechſelſeitig hervorrufen und beleben; dies iſt z. B. beim Lächerlichen und Naiven der Fall.

Eben ſo kann auch Luſt dadurch entſpringen, wenn ein Gegenſtand ſo beſchaffen iſt, daß er der Einbildungskraft Veranlaſſung giebt, auf eine leichte Weiſe eine Menge von Vorſtellungen aneinander zu reihen, und ſie alſo Gelegenheit erhält, ihren Trieb leicht zu befriedigen. So gefällt uns der Ausdruck, den Schiller von der Flamme braucht, ſie ſei die freie Tochter der Natur, denn er giebt der Einbildungskraft Veranlaſſung, mit einer Menge von Bildern zu ſpielen; wir ſehen die mannigfaltigen immer wechſelnden Geſtalten der Flamme, das um ſich

greifende der Gewalt des Feuers, wir stellen uns die Unmöglichkeit vor, das Feuer zu binden u. s. w. — Auf gleiche Weise entzückt uns der Ausspruch dieses Dichters: Die Elemente hassen das Gebild der Menschenhand. Wir stellen uns die Zerstörungen blühender Städte durch den Ausbruch feuerspeiender Berge, die Ruinen von Herculanum und Pompeji, die Ueberschwemmungen der Flüsse und ihrer Verheerungen, der Verwitterungen mächtiger Felsen u. s. w. vor; und diese erweckte und sich selbst unterhaltende Thätigkeit der Einbildungskraft macht Vergnügen. — Ob nun gleich das Gesetz der Association der Vorstellungen in seiner Allgemeinheit für jedermann gültig ist, d. h. die Verknüpfung bei jedermann nach diesem Gesetze geschieht, so ergiebt sich doch aus diesem Gesetze selbst, daß ein und derselbe Gegenstand nicht bei allen Menschen eine gleiche Verknüpfung von Vorstellungen hervorbringen kann. Das Gesetz der Association ist nämlich: Vorstellungen, die einmal mittelbar oder unmittelbar im Bewußtseyn verbunden gewesen, rufen sich einander ins Bewußtseyn zurück, gesellen sich zueinander. Da nun in verschiedenen Menschen verschiedene Vorstellungen einmal im Bewußtseyn sich zusammen finden, so werden auch ganz verschiedene Vergesellschaftungen durch einen und denselben Gegenstand hervorgebracht werden können. Daraus ergiebt sich, daß die Lust, welche aus dem erweckten Spiel der Einbildungskraft entspringt, bei verschiedenen Menschen verschieden seyn muß.

Wenn die reproduktive Einbildungskraft durch den Gegenstand in den Stand gesetzt wird, ihr Geschäft leicht zu verrichten, so gewährt uns dies Lust; wird ihr aber die Reproduction erschwert, so entsteht Unlust. Dies ist unter andern einer von den Gründen, weshalb uns das ähnliche Bild, was der Maler uns von unserm Freunde darstellt, gefällt, darum finden wir Wohlgefallen an der Symmetrie in einem Gebäude, darum gefällt uns das Geordnete.

Was nun die Luſt betrifft, welche auf Begriffen beruht, und die man die intellectuelle nennt, ſo ſind die Begriffe entweder theoretiſch oder praktiſch. Jene haben eine Beziehung aufs Erkenntniß-, dieſe aufs Begehrungsvermögen. — Hier erweckt ein Gegenſtand ein Gefühl der Luſt, wenn er den Zwecken dieſer Vermögen gemäß iſt. Die Zwecke des Erkenntnißvermögens ſind Vollſtändigkeit, Deutlichkeit, Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß. Die Prinzipien dieſer Luſt ſind alſo im Erkenntnißvermögen gegründet. — Bei ihnen kömmt Verſtand, ſubſumirende Urtheilskraft und Vernunft ins Spiel; und es werden alſo für die hervorgebrachte Luſt keine neue Prinzipien aufgeſtellt.

Allein die reflektirende Urtheilskraft, welche dahin ſtrebt, aus dem gegebenen Einzelnen der Sinnenwelt allgemeine Vorſtellungen abzuſondern, hat ein eigenes ſubjektives Prinzip, das der Zweckmäßigkeit. Mann nennt ſie in dieſer Beziehung teleologiſch (von τελος Zweck). Hierdurch kann ein Gefühl erweckt werden, was zu intellectuellen gehört. Wir wiſſen nämlich, daß die reflektirende Urtheilskraft, dieſem ihren Prinzip zu Folge, das Zuſammenſtimmen des Mannigfaltigen in der Sinnenwelt zur Einheit und die Möglichkeit des Aufſteigens vom Beſondern zum Allgemeinen zum Behuf der Erkenntniß vorausſetzt; daß aber dieſe Einſtimmung wirklich ſtatt findet, iſt zufällig; trifft ſie die reflektirende Urtheilskraft nun in der Sinnenwelt wirklich an, ſo wird dadurch das Gefühl eines befriedigten Bedürfniſſes d. h. das Gefühl einer Luſt hervorgebracht. — Wenn wir ein Geſetz entdecken, was zwei oder mehrere heterogene Naturgeſetze als Prinzip verbindet, ſo bringt dies eine merkliche Luſt in uns hervor; es erweckt in uns ein Wohlgefallen, wenn wir lernen, daß das Athemholen der Thiere und die dadurch veränderte Farbe des Bluts, das Verkalken der Metalle und die dadurch hervorgebrachte Zunahme an Gewicht, das Verbrennen der Körper u. ſ. w. nach einem und demſelben

Gesetze geschieht; oder wenn wir alle Formen der mannigfaltigen Bildungen bei den Pflanzen aus der einzigen Blattform erklären; oder wenn wir bei den Knochengebäuden der Thiere trotz aller ihrer Verschiedenheit eine Grundform erkennen. — Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besondern Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr, aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie unmöglich seyn würde, ist sie allmählig mit der bloßen Erkenntniß vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden.

Was nun die Lust betrifft, welche mit dem Begehren in Verbindung steht, so ist sie wie das Begehren selbst entweder sittlich oder sinnlich. Bei Erfüllung des sittlichen Begehrens entspringt das Gefühl der Achtung für uns selbst, die Zufriedenheit mit unserer Person, bei Erfüllung des sinnlichen Begehrens entspringt das Vergnügen des Genusses und der Zufriedenheit mit unserm Zustande.

Hierbei ist noch anzumerken, daß wenn ein Gegenstand in einer Rücksicht zweckmäßig, in andrer zweckwidrig für mich ist, das durch ihn gewirkte Gefühl Lust und Unlust vermischt enthalten wird.

Sondern wir nun von den aufgezählten Gefühlen erstlich diejenigen ab, welche offenbar nur Privatgültigkeit haben, wie die des Sinnengenusses, für welche es also kein Prinzip a priori geben kann, und zweitens diejenigen intellectuellen, deren Beurtheilung auf einem objektiven Prinzip des Erkennens oder Begehrens beruht (welche Prinzipien der erste Theil dieses Werks enthielt), so bleiben zu betrachten noch folgende Gefühle übrig:

1. Das Gefühl des Wohlgefallens am Schönen.
2. Das Gefühl des Wohlgefallens am Großen und Erhabenen.

5. Das Gefühl der belebten Einbildungskraft durch Erzeugung von Vorstellungen.
4. Das Gefühl der Luſt an leichter Reproduction.
5. Das Gefühl der Luſt beim Spiel der Empfindungen die durch äußere Gegenſtände hervorgebracht werden, beim Spiel der Gefuhle und der Gedanken.
6. Das Gefühl der Luſt, das durch die teleologiſche Urtheilskraft hervorgebracht wird.

Nähere Beſtimmung des Inhalts des zweiten Theils dieſes Werks.

Der erſte Theil dieſes Werks entwickelte die in dem Verſtande gegründeten Prinzipien a priori zum Behuf der Erkenntniß, und die in der Vernunft gegründeten Prinzipien zum Behuf der Beſtimmung der Willkühr; jetzt bleibt alſo noch die reflektirende Urtheilskraft übrig, (denn die ſubſumirende hat, wie wir gezeigt haben, kein eigenthümliches Prinzip) und dieſes ſoll in dem gegenwärtigen Theil entwickelt und der Gebrauch deſſelben gezeigt werden. — Die reflektirende Urtheilskraft zerfällt in zwei Theile, in die äſthetiſche und in die teleologiſche; jene betrachtet die Formen der Gegenſtände unter dem Geſichtspunkt der ſubjektiven Zweckmäßigkeit, wodurch ein Gefühl der Luſt, des Wohlgefallens an Gegenſtänden bewirkt wird (formale Zweckmäßigkeit); dieſe betrachtet die reale (objektive) Zweckmäßigkeit der Natur zum Behuf der Erkenntniß. — Die äſthetiſche Urtheilskraft ſteht für ſich allein da, und hat weder mit dem Erkennen noch Begehren etwas zu thun; ſie bezieht ſich blos auf das Gefühl der Luſt und Unluſt; kann aber, wie ſich dies in der Folge ergeben wird, keine eigentliche Wiſſenſchaft (Geſchmackslehre) begründen; die teleologiſche Urtheilskraft ſchließt ſich ihres Zwecks halber an die Naturerkenntniß an, und ob ſie gleich ihrer eigenthümlichen Prinzipien wegen einer eige-

nen Critik bedarf, so gehört doch die Anwendung dieser Prinzipien zum Behuf der Erkenntniß zur theoretischen Philosophie. —

Die Philosophie zerfällt nämlich, in Rücksicht der Gegenstände, welche sie betrachtet, in zwei Theile, in die theoretische und praktische. Jene hat die Erkenntniß dessen was da ist, zum Gegenstande, ihr Gebiet ist die Natur, daher sie auch den Namen Naturphilosophie führt; diese hat die Erkenntniß dessen was seyn soll zum Objekt, ihr Gebiet ist ein Reich der Freiheit und sie begründet Sittlichkeit, daher sie auch den Namen Moralphilosophie führt. Jeder derselben muß eine Critik vorausgeschickt werden, um die Gesetze kennen zu lernen, die in ihrem Gebiete gelten und die Bedingungen unter welchen sie gelten. Die Naturphilosophie erhält ihre Gesetze durch den Verstand, die Moralphilosophie durch die Vernunft. Es blieb also blos die Critik der Urtheilskraft (als eines gesetzgebenden Vermögens) noch übrig, und da nur die reflektirende Urtheilskraft für sich selbst gesetzgebend seyn kann, die Critik der reflektirenden Urtheilskraft. Diese zerfällt in die Critik der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft. Beide begründen durch ihre Prinzipien kein neues Gebiet der Philosophie (wie es denn auch außer der theoretischen und praktischen keine dritte Art geben kann), weil die aufgestellten Prinzipien sich blos auf das Subjekt beziehen, entweder blos auf das Subjekt zum Gefühl (ästhetisch), wo aber aus der Critik sich keine Disciplin ergiebt, oder als Maxime des Subjekts zur Nachforschung in der Natur, wo die daraus sich ergebenden Vorschriften der theoretischen Philosophie angehängt werden müssen.

Kant gab zuerst seine Critik der Urtheilskraft im Jahr 1790 heraus, welches Werk aber nachher mehrere Auflagen erlebt hat. Mehrere seiner Ideen aus der ästhetischen Urtheilskraft sind nachher von andern scharfsinnigen Männern mehr bearbeitet worden, vorzüglich muß

Herr von Schiller, in dem Deutſchland unſtreitig einen ſeiner erſten Köpfe verehrt, auch hier mit großem Ruhm genannt werden; beſonders ſind im zweiten und dritten Theil ſeiner proſaiſchen Schriften mehrere für die Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft wichtige Aufſätze enthalten.

Mein Zweck geht dahin, in dieſem Werk den Hauptinhalt der Critik der Urtheilskraft, ſowohl der äſthetiſchen als teleologiſchen, ſo faßlich als es nur immer möglich, vorzutragen. Daß ich die neueſten Werke über Critik des Geſchmacks, ſo viel es der Zweck des Werks verſtattete, nicht unbenutzt gelaſſen, davon wird der unterrichtete Leſer ſich leicht überzeugen; die Quellen, aus denen ich geſchöpt, immer genau zu citiren, hielt ich bei meiner Abſicht für unnütz.

Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft

oder

Unterſuchungen über die Prinzipien des Geſchmacks.

Ueber die verſchiedenen Bedeutungen des Worts Geſchmack.

Man braucht den Ausdruck Geſchmack in verſchiedener Bedeutung. 1. Verſteht man darunter denjenigen unſerern äußern Sinne, deſſen Organ die Zunge und der Gaumen iſt, und dieſe Bedeutung iſt die eigentliche; 2. das Unterſcheidungsvermögen in Rückſicht dieſes Sinns, z. B. wenn jemand ſagt, er habe keinen Geſchmack, weil er, durch den Schnupfen gehindert, gewiſſe Unterſchiede unter Speiſen und Getränken nicht wahrnimmt; 3. das Vermögen durch eine Luſt zu urtheilen, oder wie man es auch wohl nennt, das ſinnliche Beurtheilungsvermögen; ſo ſprechen wir in dieſem Sinn jemanden den Geſchmack ab, wenn er gewiſſe Farben nicht angenehm findet, von gewiſſen Vorſtellungen nicht gerührt wird u. ſ. w.; 4. das Beurtheilungsvermögen des Schönen und Erhabenen, welches gleichfalls mit einem Gefühl von Luſt verknüpft iſt. Man gelangt zu dieſer Bedeutung des Ausdrucks Geſchmack durch eine Unterabtheilung der vorhergehenden; das Vermögen nämlich durch eine Luſt zu urtheilen, iſt

von doppelter Art, entweder empiriſch, Sinnengeſchmack (gustus reflexus), wodurch wir das Angenehme und Unangenehme beſtimmen, oder ideal, Reflectionsgeſchmack, (gustus reflectens) der das Schöne und Erhabene beſtimmt. Nur der letztere macht bei ſeinen Urtheilen auf Allgemeingültigkeit Anſpruch und bedarf daher einer Critik, d. h. einer Unterſuchung der Rechtmäßigkeit dieſer Anſprüche. Vom Geſchmack in dieſer Bedeutung wird in der Folge beſtändig die Rede ſeyn. Endlich 5. braucht man auch den Ausdruck Geſchmack in der engſten Bedeutung und verſteht darunter den Reflexionsgeſchmack, weder ſeine Urtheile mit Sicherheit, Richtigkeit, Fertigkeit und Feinheit ausſpricht. Dies iſt z. B. der Fall, wenn man jemanden einen Mann von Geſchmack nennt.

Unterſchied der Geſchmacksurtheile und der Erkenntnißurtheile.

Ein Urtheil wird ein Erkenntnißurtheil genannt, wenn es von dem Gegenſtande ſelbſt etwas ausſagt. Der erſte Theil dieſes Werks zeigte, daß keine Erkenntniß ohne eine Syntheſis des Verſtandes möglich iſt, denn durch ſie wird erſt das Mannigfaltige in eine nothwendige (objective) Einheit verbunden. Weil nun der Verſtand bei den Erkenntnißurtheilen vorzüglich in Betracht kömmt, durch ihn die Objektivität, welche dazu erforderlich iſt, erſt hervorgebracht wird, ſo nennt man die Erkenntnißurtheile auch logiſche Urtheile (von λογος Verſtand). Ihre Eigenthümlichkeit beruht in der Beziehung aufs Objekt und es iſt ganz gleichgültig, ob die im Urtheil verbundenen Vorſtellungen a posteriori durch Empfindung gegeben werden (die Roſe, welche ich in der Hand halte, iſt roth), oder ob ſie a priori, im Gemüth ſelbſt, gegründet ſind. (Alles was geſchieht hat ſeine Urſach; zwei widerſprechende Begriffe können nicht vereinigt gedacht

werden). — Den Erkenntnißurtheilen stehen die ästhetischen gegenüber, wo keine Beziehung aufs Objekt, sondern aufs Subjekt ausgedrückt wird, die Benennung ästhetisch kömmt von dem griechischen αισθησις Empfindung *); das ästhetische Urtheil beruht auf Gefühl. Auch bei den ästhetischen Urtheilen kömmt es gar nicht darauf an, auf welchem Wege uns die Vorstellungen, deren Verhältniß zu uns als Subjekt durch das Urtheil ausgedrückt wird, gegeben werden; es können diese Vorstellungen eben sowohl a priori als a posteriori seyn; ja selbst die in der Vernunft a priori gegründeten Begriffe können zu ästhetischen Urtheilen dienen; so bringt z. B. die Vorstellung der Pflicht, die in der praktischen Vernunft sich findet, ein Gefühl in uns hervor, und begründet ein ästhetisches Urtheil.

Die Geschmacksurtheile gehören zu den ästhetischen, denn sie geben keine Erkenntniß des Objekts, sondern drücken blos das Verhältniß desselben zum Subjekt, das Wohlgefallen oder Mißfallen am Gegenstande aus. Daß die Geschmacksurtheile nicht logisch sind, nichts zur Erkenntniß der Gegenstände beitragen, sieht man unter andern daraus, daß wir Gegenstände schön finden können, ohne zu wissen was sie sind. Der gemeine Mann weiß nicht, daß die Blumen die Bewahrer der Zeugungstheile der Pflanzen sind, und dennoch findet er sie schön. Schnörkel, Arabesken sollen nichts seyn, und dennoch urtheilen wir, daß sie schön oder häßlich sind; man beurtheilt die Schönheit einer Muschel, ohne daß man daran denkt, daß sie der Aufenthaltsort eines Thieres ist. — Aber ein jedes Geschmacksurtheil drückt Lust oder Unlust aus (es ist ästhetisch), denn es sagt, der Gegenstand gefällt oder mißfällt.

*) Die Alten theilten die Erkenntnisse in νοητα, die durch den Verstand (νους), und in αισθητα, die durch Empfindung gegeben werden.

Allein obgleich alle Geſchmacksurtheile äſthetiſch ſind, ſo ſind doch nicht alle äſthetiſchen Urtheile Geſchmacksurtheile, in der Bedeutung die wir in dem vorhergehenden Abſchnitt mit 4 bezeichnet haben, denn die Urtheile über das Angenehme, ſo wie auch diejenigen, welche ein Gefühl von Luſt oder Unluſt bezeichnen, das durch Begriffe des Verſtandes oder der Vernunft hervorgebracht wird, ſind gleichfalls zu den äſthetiſchen Urtheilen zu rechnen.

Aeſthetik.

Die Logik lehrt die Geſetze des Verſtandes zum Behuf der Erkenntniſſe, ſie iſt Verſtandeslehre; da man nun den objektiven Vorſtellungen die ſubjektive Empfindung gegenüber ſtellte, ſo war es natürlich auf den Gedanken zu kommen, der Logik eine Wiſſenſchaft gegenüber zu ſtellen, welche die Geſetze für die Empfindungen lehrte, und alſo das für das Gefühlvermögen wäre, was die Logik für das Erkenntnißvermögen iſt. Alexander Gottlieb Baumgarten ſchrieb zuerſt eine ſolche Wiſſenſchaft und belegte ſie mit dem Namen Aeſthetik; ſie ward nach ihm von mehreren deutſchen Gelehrten, von Meyer, J. A. Schlegel, König, Eberhard, Engel, Mendelsſohn, Moritz u. ſ. w. bearbeitet. In dieſer Aeſthetik wird gewöhnlich eine Theorie der Empfindungen (Gefühle) vorausgeſchickt, ſodann vorzüglich auf die Geſchmacksvorſtellungen Rückſicht genommen und endlich eine Theorie der ſchönen Künſte gegeben.

Ob es nun eine Wiſſenſchaft der Gefühle überhaupt oder auch nur in Beziehung auf die Geſchmacksurtheile geben könne oder nicht? iſt eine Frage, die einer ſolchen Aeſthetik durchaus vorangehen muß. Ließe ſich z. B. darthun, daß es keine objektiven Prinzipien zur Beurtheilung des Schönen und Erhabenen gebe, ſo würde es auch keine Wiſſenſchaft des Schönen (Aeſthetik im oben an-

geführten Sinn) geben können. *) Diese Untersuchungen sind der Inhalt der Kantischen Critik der ästhetischen Urtheilskraft. Kant will weder eine Theorie des Geschmacks, noch der schönen Künste aufstellen, noch will er Regeln geben, wie man es anzufangen habe seinen Geschmack zu cultiviren; sondern er will untersuchen, was der Geschmack als Beurtheilungsvermögen für ein Vermögen des Gemüths sei? ob es Prinzipien a priori enthalte? welches diese Prinzipien sind? und was für ein Gebrauch von denselben zu machen?

Wir machen mit der Untersuchung des Gefühls der Lust am Schönen den Anfang.

Anmerkung.

Man muß zweierlei Arten der Auseinandersetzung der Geschmacksurtheile wohl von einander unterscheiden, die empirische oder psychologische und die transscendentale. Jene untersucht, was für Vermögen des Gemüths beim Geschmacksurtheile sich äußern, was uns antreibt Geschmacksurtheile zu fällen und auch wohl, wie Burke in seinen philosophischen Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen, was für körperliche Veränderungen bei den Gefühlen, die mit den Geschmacksurtheilen verbunden sind, sich finden. Auch kann man aus der Geschichte die Ursachen der beförderten oder gehemmten Cultur, sowohl in Beurtheilung als Hervorbringung der Gegenstände des Geschmack, sowohl im Allgemeinen als für bestimmte Nationen, ja selbst für einzelne Menschen, darstellen. — Diese Untersuchungen haben allerdings ihren Werth und tragen zur Menschenkunde viel bei; wer aber meint, daß sie für die

*) Kant braucht den Ausdruck Aesthetik in seiner Critik der Vernunft in einer andern Bedeutung als Baumgarten, und versteht darunter die Wissenschaft der Vorstellungen, welche auf Empfindung beruhen, Anschauungslehre, er stellt sie der Logik als Begriffslehre gegenüber.

Geſchmacksurtheile vollkommen hinreichend ſind, und wie dies noch ganz neuerlich geſchehen, mit Wegwerfung von der transſcendentalen Unterſuchung dieſer Art Urtheile ſpricht, verſteht noch nicht einmal, worauf es eigentlich ankömmt. — Es haben nämlich die Geſchmacksurtheile die Eigenſchaft, daß der Urtheilende denſelben nicht blos egoiſtiſche, ſondern pluraliſtiſche Gültigkeit beileg:, und zwar dieſe letztere nicht der Beiſpiele wegen, wo andere mit uns übereinſtimmen, ſondern der innern Natur des Urtheils ſelbſt wegen. — Wir halten unſer Geſchmacksurtheil nicht für richtig oder für allgemeingültig, weil andere mit uns zuſammen ſtimmen, ſondern indem wir ein Geſchmacksurtheil fällen, erwarten wir, daß uns jedermann beipflichten ſoll. — Mit welchem Rechte geſchieht dies? Dies iſt die Frage, welche die transcendentale Erörterung der Geſchmacksurtheile zu beantworten ſucht. Sie geht aller Cenſur der Geſchmacksurtheile voraus und begründet ihre Möglichkeit. — Iſt dieſe Allgemeingültigkeit der Geſchmacksurtheile kein Blendwerk, oder welches einerlei iſt, giebt es wirklich Geſchmacksurtheile, ſo muß ihnen irgend ein objektives oder ſubjektives Prinzip a priori zum Grunde liegen, auf deſſen Auffindung zwar die empiriſchen Geſetze der Gemüthsveränderungen beim Geſchmacksurtheile vorbereiten, aber durchaus daſſelbe ſelbſt nicht geben können, denn ſie können zwar zeigen, wie geurtheilt wird, nicht aber wie geurtheilt werden ſoll.

Untersuchung der Geschmacksurtheile, welche das Schöne betreffen.

Von den beiden Hauptarten der Schönheit, der freien und der anhängenden.

Ehe wir uns an die Aufsuchung der Eigenthümlichkeiten der Urtheile über das Schöne und deren Begründung selbst wagen können, müssen wir uns zuvörderst einen Hauptunterschied der Schönheit bekannt machen, der auf die Beschaffenheit der Geschmacksurtheile selbst einen wesentlichen Einfluß hat; dieser Unterschied betrifft die freie (für sich bestehende) und anhängende (bedingte) Schönheit (pulchritudo vaga und adhaerens). Sie heißt frei, wenn dabei kein Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, vorausgesetzt wird; anhängend, wenn ein solcher Begriff und die Vollkommenheit (Uebereinstimmung) des Gegenstandes nach (mit) demselben vorausgesetzt wird. Zu den freien Schönheiten gehören: Blumen, Schaalthiere, Arabesken, Einfassungen à la grec, Musik ohne Text, der Kopfputz der Frauen u. s. w.; zu den anhängenden: Bildsäulen, Gefäße, Gemälde, Gebäude, Reden, Gedichte, Musik mit untergelegtem Text u. s. w. Bei der an-

hängenden Schönheit wird die Frage nach der Vollkommenheit (Richtigkeit) vorausgesetzt, aber wenn gleich die Unrichtigkeit der Schönheit Abbruch thut, so sind doch Schönheit und Vollkommenheit wohl von einander zu unterscheiden, und die letztere führt nicht immer die erstere bei sich. Es kann eine Statue alles an sich tragen, was wir dem Begriffe nach von einem Herkules fordern, sie kann mit den Gesetzen des starken männlichen Körperbaus genau zustimmen, und demungeachtet kann sie nicht schön seyn. — Es sind also bei dem Urtheil über anhängende Schönheit zwei Urtheile innig zusammen verbunden, von welchen das über Vollkommenheit oder Richtigkeit vorangeht, und das über Schönheit folgt.

Die Naturschönheit kann sowohl frei als anhängend seyn; obgleich auch bei der letztern immer für die Form ein großer, weiter Spielraum übrig bleibt; eben so kann die Kunstschönheit auch frei und anhängend seyn, wie wir denn auch oben unter den Beispielen der freien Schönheit mehrere Kunstprodukte genannt haben. Nur ist hier wohl zu unterscheiden, es liegt der Existenz des Gegenstandes ein Begriff zum Grunde, und es wird bei Beurtheilung der Form desselben durch den Geschmack, auf einen Begriff Rücksicht genommen. Das erstere muß freilich bei jedem Kunstprodukte der Fall seyn, denn der Verfertiger desselben muß einen Zweck haben, den er sich durch einen Begriff vorstellt; das letztere hingegen ist nicht immer der Fall, wie z. B. bei den Schnörkeln der Schreibmeister, den Arabesken, oder der Einfassung von Kleidern bei Frauen u. s. w.; nur eine Art der schönen Kunst, die redende, macht es ihrem Wesen nach unmöglich, freie Schönheiten aufzustellen, denn Worte sind nichts als Zeichen unserer Vorstellungen, und Rede ist ohne Begriffe nicht möglich; der Verstand macht also bei einem jeden Produkt der Rede die Anforderung der Richtigkeit, d. h. der Zusammenstimmung mit dem, was es seyn soll.

Unterschied der Geschmacksurtheile über das Schöne, in Rücksicht der Gefühle, die mit denselben verbunden sind.

Ein Gefühl ist nicht immer für sich allein vorhanden, sondern auch oft mit andern verbunden. So ist das Gefühl der Lust am Schönen im Geschmacksurtheil auch entweder rein (für sich bestehend) oder gemischt, (mit andern Gefühlen verbunden). Zu den mit dem Wohlgefallen am Schönen verbundenen Gefühlen gehören: Sinnenreitz (das Anmuthige, Liebliche u. s. w.); Rührung, das Lächerliche; das Erhabene; das Schauerliche das Gefühl der Ueberzeugung; religiöses, moralisches, sympathetisches Gefühl; das Vergnügen am Naiven, am Witz; ein Gefühl, was das Spiel der Affekten erzeugt, was die Ueberraschung hervorbringt u. s. w. Diesem zu Folge theilt man die Geschmacksurtheil ein reine und gemischte. Als Gegenstände reiner Geschmacksurtheile können genannt werden: die Arabesken, Blumen, der Kopfputz der Frauen. Alle adhärirende Schönheit giebt ein gemischtes Geschmacksurtheil, weil die Erkenntniß der Richtigkeit und Angemessenheit der Darstellung Lust gewährt, die freilich in sehr vielen Fällen ganz unmerklich seyn kann. Die Kunstschönheiten können reine Geschmacksurtheile geben, wie z. B. die Arabesken, das Phantasiren auf einem musikalischen Instrument, sie müssen aber alsdann freie Schönheiten aufstellen. — Da die Werke der redenden schönen Künste keine freien Schönheiten seyn können, so ist in dem Urtheil über dieselbe das Urtheil über Richtigkeit stets eingemischt.

Aber es können auch wieder umgekehrt Naturschönheiten gemischte Geschmacksurtheile erzeugen. Eine schöne Gegend kann außer der Lust, die sie uns als schön gewährt, noch dadurch Vergnügen erwecken, daß sie uns an eine Reihe wichtiger Thaten erinnert, von denen sie der Schauplatz war und ein Spiel von Affekten in uns erre-

gen, indem wir an den Schickſalen der Menſchen Theil nehmen, die als handelnd und leidend in dieſen Begebenheiten auftraten; der Geſang der Nachtigall kann uns das Andenken an eine frühe Liebe in die Seele rufen, oder uns an die kindlichfrohen Tage unſerer Jugend erinnern.

Es kann der Maler der Schönheit ſeiner Zeichnung den Reitz des Colorits hinzufügen, der Schönheit eines Allegros kann der Reitz des Tons des Inſtruments, worauf es vorgetragen wird, ſich beigeſellen; der Dichter und Redner kann ſeine Gedanken in wohlklingenden der Sache angemeſſenen Worten ausdrücken, und ihnen dadurch Reitz verſchaffen. Z. B.

Von dem Dome
Schwer und bang
Tönt die Glocke
Grabgeſang.

Schiller.

In folgendem Gedicht von Matthiſon iſt Lieblichkeit, mit Schönheit verbunden.

Sylfen.

Die Sylfen entwallen
Des Morgenroths Hallen,
Wie lieblich, wie mild
Ihr Purpurgebild
Aus Aether gehaucht
In Aether ſich taucht!
Ein Roſenblatt würde
Den Schwingen zur Bürde.
Ihr Sinn iſt ſo hell
Ihr Schweben ſo ſchnell
Wie Strahlen der Sonne.
Sie locken zur Wonne

Mit Nachtigalltönen
Und bieten galant
Bezauberten Schönen
Die löſende Hand.

Zum Beiſpiel eines Geſchmacksurtheils, in dem mit der Schönheit Rührung verbunden, mag eine Scene aus Euripides Iphigenia nach der Ueberſetzung von Schiller dienen.

Iphigenia.

Mein Vater, hätt' ich Orpheus Mund, könnt' ich
Durch meiner Stimme Zauber Felſen mir
Zu folgen zwingen und durch meine Rede
Der Menſchen Herzen, wie ich wollte, ſchmelzen,
Jetzt würd' ich dieſe Kunſt zu Hülfe rufen.
Doch meine ganze Redekunſt ſind Thränen,
Die hab' ich und die will ich geben! Sieh'
Statt eines Zweigs der Flehenden leg' ich
Mich ſelbſt zu Deinen Füßen — Tödte mich
Nicht in der Blüthe! — Dieſe Sonne iſt
So lieblich! Zwinge mich nicht vor der Zeit
Zu ſehen, was hier unten iſt! — Ich war's
Die Dich zum erſtenmale Vater nannte,
Die erſte, die Du Kind genannt, die erſte,
Die auf dem väterlichen Schooße ſpielte,
Und Küſſe gab und Küſſe Dir entlockte.
Da ſagteſt Du zu mir: „O meine Tochter
Werd ich Dich wohl, wie's Deiner Herkunft ziemt,
Im Hauſe eines glücklichen Gemahls
Einſt glücklich und geſegnet ſehn?" — Und ich,
An dieſe Wangen angedrückt, die flehend
Jetzt meine Hände nur berühren, ſprach:
Werd' ich den alten Vater alsdann auch
In meinem Haus mit ſüßem Gaſtrecht ehren,

Und meiner ſorgenloſen Jugend Pflege
Den Greis mit ſchöner Dankbarkeit belohnen?"
So ſprachen wir. Ich hab's recht gut behalten.
Du haſt's vergeſſen, Du, und willſt mich tödten.
O nein! bei Pelops, Deinem Ahnherrn! Nein!
Bei Deinem Vater Atreus und bei dieſer *)
Die mich mit Schmerzen Dir gebahr, und nun
Auf's neue dieſe Schmerzen um mich leidet!
Was geht mich Paris Hochzeit an? Kam er
Nach Griechenland mich Arme zu erwürgen?
O gönne mir Dein Auge! Gönne mir
Nur einen Kuß, wenn auch nicht mehr Erhörung,
Daß ich Ein Denkmal Deiner Liebe doch
Mit zu den Todten nehme! Komm, mein Bruder!
Kannſt Du auch wenig thun für Deine Lieben,
Hinknien und weinen kannſt Du doch. Er ſoll
Die Schweſter nicht ums Leben bringen, ſag' ihm.
Gewiß! Auch Kinder fühlen Jammer nach.
Sieh' Vater! Eine ſtumme Bitte richtet er an Dich —
Laß Dich erweichen! Laß mich leben!
Bei Deinen Wangen flehen wir Dich an,
Zwei Deiner Lieben, der unmündig noch,
Ich eben kaum erwachſen! Soll ich Dir's
In Ein herzrührend Wort zuſammenfaſſen?
Nicht ſüßers giebt es als der Sonne Licht
Zu ſchaun! Niemand verlanget nach da unten.
Der raſet, der den Tod herbeiwünſcht!

Beiſpiel eines gemiſchten Geſchmacksurtheils, wo mit dem Schönen das Lächerliche verbunden.

Lob der Faulheit, von Leſſing.

Faulheit, endlich muß ich Dir
Auch ein kleines Loblied bringen —

*) Clytemneſtra.

O — wie ſau — er, wird es mir
Dich — nach — Würden — — zu beſingen. —
Doch ich will mein Beſtes thun,
Nach der Arbeit — iſt gut ruhn. —
Höchſtes Gut, wer Dich nur hat
Deſſen ungeſtörtes Leben — — —
Ach! — ich — gähn, — — ich werde matt —
Nun — ſo — — magſt Du, — — mirs vergeben,
Daß ich Dich nicht ſingen kann,
Du verhinderſt mich ja dran.
Aus Ramlers lyriſcher Blumenleſe.

Obgleich das Erhabene eine ganz eigene Art Geſchmacksurtheile, die ſpecifiſch von denen, die das Schöne zum Gegenſtand haben, begründet, ſo muß doch die Darſtellung deſſelben, wenn ſie Produkt der Kunſt iſt, ſchön ſeyn. Beiſpiel des ſchönen Erhabenen:

Prometheus.

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunſt,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Diſteln köpft,
An Eichen Dich und Bergeshöh'n,
Mußt mir meine Erde
Doch laſſen ſtehn
Und meine Hütte, die Du nicht gebaut,
Und meinen Heerd
Um deſſen Glut
Du mich beneideſt.

Ich kenne nichts ärmers
Unter der Sonn' als euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opferſteuern

Und Gebetshauch
Eure Majeſtät
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war
Nicht wußte, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär
Ein Ohr zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Haſt du nicht alles ſelbſt vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühteſt jung und gut
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich Dich ehren? Wofür?
Haſt Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Haſt Du die Thränen geſtillet
Je des Geängſteten?
Hat nicht mich zum Manne geſchmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schickſal,
Meine Herr'n und Deine.

Wähnteſt Du etwa,
Ich ſollte das Leben haſſen,
In Wüſten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume reiften?

Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich! —

Göthe.

Ein Gefühl der Ueberzeugung mit dem Wohlgefallen an Schönheit wird durch folgende Darſtellung erweckt:

Die Freundſchaft.

Wie der frühe Morgenſchatten,
Iſt die Freundſchaft mit den Böſen,
Stund' vor Stunde nimmt ſie ab.
Aber wie der Abendſchatten
Iſt die Freundſchaft mit den Guten,
Bis des Lebens Sonne ſinkt.

Ein religiöſes Gefühl geſellt ſich zum Wohlgefallen am Schönen bei Leſung des folgenden Gedichts aus Gleims Halladat.

An Idalup, den Bildhauer.

Von Deinem Gott ein Bildniß wollteſt Du
Dir machen, Armer! Haſt in Deiner Hand
Die Hacke noch? — Und wenn in Deiner Hand
Ein Meißel wäre, welcher Marmor leicht
Auf Deines großen Geiſtes raſchen Wink

In eine wunderherrliche Geſtalt
Verwandeln könnte, dennoch rath ich Dir,
Den Meißel wegzuwerfen! Denn von Gott
Ein Bildniß machen wollen, iſt Beweis
Von Geiſtesſchwäche. Daurende Geſtalt
Gib ſeinen höhern Geiſtern, gib auch dem
Der unter Menſchen edle Thaten that!
Dem Gott gedankten Fürſten, der die Luſt
Des menſchlichen Geſchlechts und ſeines Volks;
Dem Patrioten, der der Steuermann
Des Vaterlands und ſeines Fürſten war;
Dem Weiſen, der bei ſpäter Lampe, Licht
In finſtre Seelen ſeiner Brüder trug;
Dem ſtillen Frommen, deſſen Frömmigkeit
Erſt dann geſehn von ſcharfen Augen ward
Als er hinaufgetragen, lange ſchon
In ſeines Gottes beßrer Geiſterwelt
Den Lohn für ſeine Tugenden empfing;
Dem guten Weibe, deſſen Güte ſpät
Den Enkeltöchtern noch Exempel iſt.
Nur Deinem Gott gib keine! — Deinen Gott
Kannſt Du nicht ſchnitzen und nicht konterfein,
Er iſt der Unſichtbare, Dir zu groß! —
Und gäbſt Du ihm erhabene Geſtalt
Aus welcher Allmacht und Gerechtigkeit
Erbarmung, Gnade, Liebe, Langmuth und
Die höchſte Weisheit unſer aller Herz
Zur Anbetung aufforderten, an der
Die großen Künſtler alle Deine Kunſt
Und Deines Geiſtes großes Ideal
Bewundern müſſen, dennoch hätteſt Du
Den Unſichtbaren ſchlecht gebildet und
Nichts mehr als nur ein kleines Götzenbild
In Deinem Tempel hingeſtellt, zum Spott —
Zum Spott? O nein! zum Mitleid, Aergerniß
Und zur Verengung der beklemmten Bruſt

Des Weiſen, der in ſeiner Seele tief
Den großen Gott der Götter und des Wurms
Der Sonnen und der Erden, nur ſich denkt
Und hingeworfen auf den Staub, aus dem
Sein großer Schöpfer, wenn er will, den Geiſt
Des Menſchen winket, oder Himmel wölbt,
Anbetet, und in ſeiner Anbetung
Den nahen Geiſt empfindet, oder ihn
In ſeinem Weſt, in ſeinem Meeresſturm
In ſeinem Donner und auf Fittigen
Des Blitzes gegenwärtig hört und ſieht.

Wird das moraliſche Gefühl durch den ſchönen Gegenſtand auch afficirt, ſo bekömmt das Gefühl der Luſt dadurch einen hohen Grad der Lebhaftigkeit und des Intereſſes. Als Beiſpiel der Art nenne ich Dom Karlos von Schiller, Mahomed von Voltäre; als kleines Beiſpiel will ich folgendes Gedicht aus dem Griechiſchen herſetzen, deſſen Ueberſetzung wir Herrn Herder verdanken.

Gerecht iſt nicht, der niemand Unrecht thut
Der iſts, der Unrecht thun kann und nicht will
Nicht der, der kleinen Raubes ſich enthält
Der iſts, der großen Raub mit Muth verſchmäht
Wenn er ihn haben und behalten kann.
Nicht der iſts, der dies alles nur befolgt
Der iſts, der ungeſchminkten reinen Sinns
Seyn ein Gerechter und nicht ſcheinen will.

Die Verknüpfung von ſympathetiſchem Gefühle mit dem Wohlgefallen an Schönheit giebt auch nach folgender Fabel von Leſſing ein ſo hohes Intereſſe:

Zevs und das Schaaf.

Das Schaaf mußte von allen Thieren vieles leiden. Da trat es vor den Thron des Zevs und bat ſein Elend zu mildern.

Zevs ſchien willig und ſprach zu dem Schaaf: Ich ſehe wohl, mein frommes Geſchöpf, ich habe Dich allzu wehrlos erſchaffen. Nun wähle, wie ich dieſem Fehler am beſten abhelfen ſoll. Soll ich Deinen Mund mit ſchrecklichen Zähnen und Deine Füße mit Krallen rüſten?

O nein, ſagte das Schaaf, ich will nichts mit den reißenden Thieren gemein haben.

Oder, fuhr Zevs fort, ſoll ich Gift in Deinen Speichel legen?

Ach! verſetzte das Schaaf, die giftigen Schlangen werden ja ſo ſehr gehaßt. —

Nun was ſoll ich denn? Ich will Hörner auf Deine Stirne pflanzen und Stärke Deinem Nacken geben.

Auch nicht, gütiger Vater, ich könnte leicht ſo ſtößig werden als der Bock.

Und gleichwohl, ſprach Zevs, mußt Du ſelbſt ſchaden können, wenn ſich andre, Dir zu ſchaden, fürchten ſollen.

Müßte ich das? ſeufzte das Schaaf. O ſo laß mich, gütiger Vater, wie ich bin. Denn das Vermögen, ſchaden zu können, erweckt, fürchte ich, die Luſt ſchaden zu wollen und es iſt beſſer Unrecht leiden als Unrecht thun.

Zevs ſegnete das fromme Schaaf und es vergaß von Stunde an zu klagen.

Beiſpiel, um die Verbindung des Naiven mit dem Schönen zu erläutern.

Die Spinnerinn, von Voß.

Ich ſaß und ſpann vor meiner Thür
Da kam ein junger Mann gegangen;
Sein braunes Auge lachte mir
Und röther glühten ſeine Wangen.
Ich ſah vom Rocken auf und ſann
Und ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Gar freundlich bot er guten Tag
Und trat mit holder Scheu mir näher.
Mir ward so angſt; der Faden brach,
Das Herz im Buſen ſchlug mir höher;
Verroffen knüpft ich wieder an
Und ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Liebkoſend drückt er mir die Hand
Und ſchwur, daß keine Hand ihr gleiche,
Die ſchönſte nicht im ganzen Land
An Schwanenweiß' und Rund und Weiche
Wie ſehr dies Lob mein Herz gewann,
Ich ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Er lehnt auf meinen Stuhl den Arm
Und rühmte ſehr das feine Fädchen.
Sein naher Mund, ſo roth und warm
Wie zärtlich haucht er: ſüßes Mädchen!
Wie blickte mich ſein Auge an!
Ich ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Indeß an meiner Wange her
Sein ſchönes Angeſicht ſich bückte,
Begegnet ihm von ungefähr
Mein Haupt, das ſanft im Spinnen nickte;
Da küßte mich der ſchöne Mann,
Ich ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Mit großem Ernſt verwies ichs ihm;
Doch ward er kühner ſtets und freier,
Umarmte mich voll Ungeſtüm
Und küßte mich ſo roth wie Feuer.
O ſagt mir Schweſtern, ſagt mir an:
Wars möglich, daß ich weiter ſpann?

Witz mit Schönheit verbunden zeigt folgendes Epigram von Göthe:

Böcke zur Linken mit euch! so ordnet künftig der Richter,
Und ihr, Schäfchen, ihr sollt ruhig zur Rechten mir stehn!
Wohl! Doch eines ist noch von ihm zu hoffen; denn sagt er:
Seid, Vernünftige, mir grad gegenüber gestellt.

So wie auch folgendes des Herrn von Kleist, nach dem Hieronimus Amaltheus.

An zwei sehr schöne, aber einäugige Geschwister.

Du mußt, o kleiner Lykon, Dein Aug Agathen leihn,
Blind wirst Du dann Kupido, die Schwester Venus seyn. *)

Gefühl der Lust am Spiel der Affekten, verbunden mit dem Gefühl der Schönheit, gewähren vorzüglich die Meisterwerke der tragischen Muse; Euripidis und Göthens Iphigenia, die beiden Piccolomini und Wallenstein, Maria Stuart, Dom Karlos, die Jungfrau von Orleans von Schiller, Alzire, Zaire, Mahomed, Tancred von Voltaire u. s. w., denn wer könnte nicht zu den aufgezählten Stücken noch viele hinzufügen, die ihm den schönsten Genuß gewährten. Ein Gedicht von kleinerem Umfang zu finden, was als Beispiel dienen könnte, ist schwieriger; mir scheint folgende Ode von Denis nicht unpassend gewählt.

*) Lumine Acon dextro, capta est Lecuilla sinistre
Et potis est forma vincere uterque deos.
Blande puer, lumen, quod habes, concede puellae.
Sic tu caecus Amor, sic erit illa Venus.

Das Donnerwetter.

Herrlich und furchtbar biſt Du, gewaltiger
Wolkenverſammler, Himmelsverfinſterer!
Kein Erdegebiether und kreiſ'te ſein Machtwort
So wie die Sonne kreiſt
Reichet an Dich.
Herrlich und furchtbar biſt Du. So ſagte mir
Tief in die Seele Dein Donner.
So lange Dein Donner ſprach, lag es verſtummet
Aber nun ſagt es mein Harfenſpiel nach:
Herrlich und furchtbar!

Heiß war der Tag. Dein Finger gebot
Nach Süden. Da zogen nach Süden
Von tauſend Thälern und tauſend kochenden Sümpfen
Die blaulichen Hauche, verdickten ſich dort
Zu ſchwarzen Wolkengebirgen. Von da
Sollte Dein Blitzgeſpann,
Sollte Dein erdenerſchütternder Wagen
Ueber das Antlitz der Welt ergehn.

Die Sonne barg ſich. Immer ſtiller,
Stiller ward der Waldgeſang.
Der Schwalbe Flügel ſtreiften an der Erde
Die Mücken ſummeten ahnend umher.
Schnaubend warf der Stier den Nacken auf
Und ſuchte den ſtrömenden Wind
Aber von Dir war ihm noch nicht zu ſtrömen gebothen.
Unbewegt, unerfriſcht ſtand die Luft,
Und die Bruſt des Barden war beklemmt
Und ſein Odem ſchwer.

Endlich gebotſt Du dem Winde zu ſtrömen.
Da trug er in ſeiner weitkreiſenden

Tief niederhangenden Wolkennacht
Deinen erſchrecklichen Wagen herauf.
Riß auf Riß zerbarſt die Nacht
Deinen geſchlängelten glühenden Keilen
Vor dem Wagen her.
Aber der Wagen krachte noch nicht. Er rollte nur,
Und die Bruſt des Barden ward beklemmter
Und ſein Odem ſchwerer.

Nun war der Wagen über unſerm Haupte
Dem Drucke ſeiner ſchweren Räder
Erbebten die Thürme der Kaiſerſtadt *)
Erbebte bis in ihrem tiefen Schoos die Veſte,
Jeglicher blendende Blitz
Ereilt vom betäubenden Knalle
War des nahen Todes Zeuge.
Bleich und ſtumm war mein Geſchlecht
Und ich ſaß mit gebognem Nacken
Und in meiner Seele war kein Laut als dieſer:
Herrlich und furchtbar!

Aber die zackigen Keile
Fuhren ergrimmet umher.
Einer durchwühlte den Buſen der Flur,
Ein anderer begrub ſich in der erſchrockenen Donauflut.
Dieſer erloſch im unendlichen Raume der Himmel.
Jener traf der ſchönſten Eiche Wipfel,
Morgen kömmt der Barde will ſich kränzen,
Ach ſie ſteht verſengt!

Alſo fuhren die Keile; doch hatte
Der auf dem Wagen den Keilen gebothen

*) Wien.

Meines Geſchlechts zu ſchonen.
Und itzo gab er ſeinen Waſſern
Befehl herunter zu ſtürzen.
Da wurden die Wolkengebirge zur Ebne,
Und der Wagen krachte nimmer, rollte nur.
Und ich hub mein Haupt allgemach empor
Und die Bruſt des Barden ward erweitert
Und ſein Odem leichter.

Nun war er hinüber der Wagen nach Norden,
Doch irrte von Berge zu Berge
Der langſam ſterbende Nachhall von ſeinem Gerolle.
Da ſchwang ſich mein freierer Blick zum Himmel
Der farbige Bogen (die Brücke der Götter
Als Odin noch herrſchte, noch Asgard ſtand
Und itzo der Schatten, Allvater,
Von Deinen beſänftigten Augenbraunen)
Der wölbte ſich hell in Oſten empor.
Wie klares Geſtein, ſo glänzte zur Luft
Der Segen der Wolken auf Laub und Gras.
Da tauchten die Vögel, da tauchten die Heerden
Den muntern Fuß ins erfriſchende Naß
Und neues Gefühl des Lebens erhub
Das zagende Menſchengeſchlecht.

Auch mich, auch mich erhub dies neue Gefühl.
Ich rührte die Saiten und ſang:
Herrlich und gnädig biſt Du, gewaltiger
Wolkenverwälzer, Himmelerheiterer!
Siehe dort dampfet der Hain getroffen von Dir
Aber Du ſchonteſt der Menſchen
Deine Sonne barg ſich
Nun erſcheint ſie wieder
In der Abendpracht.
Ihrer Blicke letzter

Güldet mein erwachtes
Frohes, dankbemühtes Harfenſpiel.

Die lebhafte Darſtellung der Schwüle der Luft, des Anfangs und Fortgangs des Gewitters verſetzt uns in eine Beklommenheit, die immer mehr und mehr wächſt; ſo wie das Ende des Gewitters und das Gemälde der erfriſchten Natur in unſerer Bruſt ein freieres Athmen bewirkt und das Gefühl des Frohſeyns erzeugt. — Der Dichter erreicht ſeinen Zweck ein Spiel der Gefühle in uns zu erregen dadurch um ſo eher, daß er nicht blos die Naturerſcheinungen vor unſerer Seele vorübergehen läßt, ſondern uns auch die verſchiedenen Wirkungen darſtellt, welche ſie auf andere lebende Weſen macht und die Gefühle nennt, die in ihm ſich erzeugten.

Zum Beiſpiel eines Geſchmacksurtheils verbunden mit dem Gefühl der Ueberraſchung, welches Luſt gewährt, wähle ich folgendes ſcherzhafte Gedicht des Herrn von Logau.

Technikus.

Technikus kann alle Sachen
Andre lehren, ſelber machen;
Reiten kann er, fechten, tanzen;
Bauen kann er Städt' und Schanzen;
Stadt und Land kann er regieren;
Recht und Sachen kann er führen;
Alle Krankheit kann er brechen;
Schön und zierlich kann er ſprechen;
Alle Sterne kann er nennen;
Brauen kann er, backen, brennen;
Pflanzen kann er, ſäen, pflügen;
Und zuletzt — erſchrecklich lügen.

Ueber den Unterschied der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne und der andern ästhetischen Urtheile.

Wir haben oben den Unterschied zwischen logischen und ästhetischen Urtheilen angegeben und gezeigt, daß die letztern das Wohlgefallen und Mißfallen an einem Gegenstande ausdrücken. Alles Wohlgefallen aber an einem Gegenstande ist von dreifacher Art, entweder vermittelst der Empfindung (Materie der Anschauung), oder der Anschauung als solcher (Form der Anschauung) oder eines Begriffs. Im ersten Fall heißt der Gegenstand angenehm; im zweiten schön oder erhaben, im dritten gut. — Daß diese Eintheilung der Gegenstände des Wohlgefallens logisch vollständig ist, fällt in die Augen. Es frägt sich blos, ob diese Gegenstände der specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens wirklich statt finden und ob die gewählten Bezeichnungen des Angenehmen, Schönen und Guten richtig sind.

Daß in der Sprache angenehm, schön (erhaben) und gut voneinander unterschieden werden, muß uns schon vermuthen lassen, daß das Wohlgefallen, welches dadurch bezeichnet wird, auch unterschieden seyn werde; und dies wollen wir zuvörderst auseinander setzen. Wir wollen aber, um Schwierigkeiten zu vermeiden, noch hinzufügen, daß es zwei ganz verschiedene Arten des Guten giebt, das Gute in Rücksicht des Erkennens und in Rücksicht des Begehrens. Das Gute des Erkennens, das logische Gute (bonum logicum) besteht in der Beschaffenheit und Vollständigkeit eines Gegenstandes zu dem, das er durch den Begriff gedacht, seyn soll. Das Gute in Rücksicht des Begehrens zerfällt in zwei Arten, in das Absolut-Gute und in das Relativ-Gute (das Gute zu einem bestimmten Zweck). Jenes heißt das Sittlich-Gute (bonum morale), und ist Zweck an sich, dieses das Nützliche und ist Mittel zu einem Zweck. Es kann meinen Lesern diese Eintheilung des Guten keine

Schwierigkeit machen, da in dem zweiten Hauptabschnitt dieses Werks, welcher die Frage: was soll ich thun? beantwortete, weitläuftig über den Unterschied des Sittlich-Guten und Nützlichen gesprochen worden. Die von Kant gegebene Erklärung der Tugend: sie ist moralische Tapferkeit ist logisch gut. Das Logisch-Gute oder das Zusammenstimmen eines Gegenstandes mit dem Begriff von demselben ist, wie man leicht einsieht, von dem Angenehmen specifisch unterschieden. Bei dem erstern findet gar keine subjektive Beziehung auf Gefühl, sondern blos die objektive der Anschauung auf einen Begriff statt. Die Gerechtigkeit ist an sich gut, Einsicht, Körperkraft, Reichthum ist nützlich.

Daß aber auch das Praktisch-Gute vom Angenehmen specifisch unterschieden ist, erhellet daraus, daß ein und derselbe Gegenstand gut und doch unangenehm, und ein anderer wieder angenehm und doch nicht gut seyn kann. Der Kranke findet die Arznei, die er einnehmen soll unangenehm, und doch gut (nützlich) in so fern sie seine Schmerzen lindert; es kostet uns oft viel (ist uns unangenehm) unsere Pflicht zu erfüllen und doch erkennen wir die Pflichterfüllung für (an sich) gut. Den Podagraisten schmeckt der Wein angenehm, aber er ist nicht gut (schädlich) weil er sein Uebel vermehrt; der Lasterhafte unterliegt dem sinnlichen Antrieb und begeht eine Handlung, die ihm angenehme Empfindung verschafft, aber die Handlung ist sittlich böse (an sich nicht gut).

Im gemeinen Leben wird freilich oft der Ausdruck gut statt des Ausdrucks angenehm gebraucht; man sagt: Champagner und Austern schmecken gut, statt zu sagen, sie schmecken angenehm; die Rose riecht gut, statt zu sagen, sie riecht angenehm; allein dies ist Mißbrauch, der aus Mangelhaftigkeit der Erkenntniß herrührt.

Daß das Angenehme vom Schönen unterschieden ist, sehen wir daraus, daß wir von der Gesichtsbildung eines

Mädchens sagen, sie sei angenehm, wenn wir gleich zugestehen, daß sie nichts weniger als schön sei; und eben so sprechen wir von einer schönen Frau, die aber doch keine Reitze für uns hat (nicht angenehm ist). — Freilich wird auch im gemeinen Leben oft gegen diesen Ausdruck gesündigt, und namentlich ist es meinen Landsleuten, den Berlinern, eigen, von Gegenständen des Zungengeschmacks den Ausdruck schön zu brauchen und z. B. von einer Suppe zu sagen, sie schmecke schön.

Endlich wird man auch leicht inne, daß das Gute vom Schönen zu unterscheiden ist. Es kann ein Gegenstand ganz seinem Begriff entsprechen, alles enthalten was und so wie er es enthalten soll, und demungeachtet nicht schön seyn. Es kann ein Wagen alle Erfordernisse haben, die man von ihm als Wagen wünscht, und doch häßlich seyn. Es giebt eine Menge von nützlichen Gegenständen, auf welche das Merkmal des Schönen gar nicht anwendbar ist. Das Quecksilber ist nützlich in venerischen Krankheiten, bei Vergoldungen, im Barometer und Thermometer u. s. w.; aber niemanden wird es einfallen, es deshalb schön zu nennen. Eben so hat die Schönheit oft mit dem Nutzen gar nichts zu thun; wer wird, wenn er sein Urtheil über ein schönes Gedicht, oder über einen englischen Garten, oder über eine schöne Aussicht u. s. w. geben soll, vorher fragen: wozu nützt der Gegenstand? — Es ist ferner das Sittlichgute vom Schönen sehr unterschieden, denn wenn gleich einige Tugenden, Gerechtigkeit, Unwandelbarkeit der Maximen, Aufopferung seines Lebens für erkannte Wahrheit den Charakter des Erhabenen und andere, Mitleid, Freundlichkeit, Wohlthätigkeit, den Charakter des Schönen an sich tragen, so sieht man doch bald, daß die Beurtheilung der Handlung nach ganz andern Prinzipien geschieht, um sie Tugend, nach ganz andern um sie schön oder erhaben zu nennen.

Brauchen wir nun den Ausdruck Angenehm für alles das, was dem Sinn durch Empfindung gefällt; und

sind zur Beurtheilung des Guten, sowohl des logischen als praktischen, Begriffe unumgänglich nothwendig erforderlich, nach welchen der Verstand sein Urtheil fällt; ist ferner das Schöne vom Angenehmen und Guten wesentlich verschieden, so muß das Wohlgefallen am Schönen, weder auf der Materie der Anschauung (Empfindung) noch auf Begriffen beruhen, es kann also allein in der Form der Anschauung seinen Grund haben; und es steht zu vermuthen, daß so wie das Urtheil über das Angenehme auf den Sinn, das über das Gute auf den Verstand sich stützt, das Urtheil über das Schöne sich auf das Vermögen stützen werde, welches zwischen dem Sinn als dem Vermögen Mannigfaltiges darzustellen, und dem Verstande als dem Vermögen das Mannigfaltige zur Einheit (des Begriffs) zu verknüpfen, mitten inne steht, und dies ist das Vermögen der Reflection (reflektirende Urtheilskraft). Sollte dies richtig seyn, so würden wir folgende Erklärung der drei Gegenstände der verschiedenen Arten des Wohlgefallens erhalten:

Angenehm ist das was den Sinnen in der Empfindung gefällt.

Schön ist das was der Urtheilskraft in der Reflektion gefällt.

Gut ist das was dem Verstand nach Begriffen gefällt.

Eigenthümlichkeiten der Geschmacksurtheile, so fern sie das Schöne betreffen.

Um die Eigenthümlichkeiten der Geschmacksurtheile, so fern sie das Schöne zum Gegenstand haben, näher kennen zu lernen, wollen wir sie nach den Titeln der Urtheile, der Quantität, Qualität, Relation und Modalität mit den übrigen ästhetischen Urtheilen vergleichen; eine Vergleichung, von welcher um so mehr wichtige Aufschlüsse sich erwarten lassen, wenn die oben aufgestellte Vermuthung, daß die Urtheile über das Schöne in der reflektiren-

den Urtheilskraft ihr Prinzip fänden, gegründet seyn sollte, weil die Reflectionsbegriffe sich ebenfalls unter die genannten Titel bringen lassen. S. Darstellung der ersten Abtheilung.

Kant hat in seiner Critik der ästhetischen Urtheilskraft in der Analyse der Geschmacksurtheile über das Schöne, denselben Weg eingeschlagen, um herauszubringen, was dazu erforderlich ist, um einen Gegenstand schön zu nennen, und zwar fängt er mit der Qualität an, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt; eine Ordnung, welche wir ebenfalls befolgen wollen.

1. Vergleichung der ästhetischen Urtheile untereinander der Qualität nach.

Die Qualität eines Urtheils betrifft die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat; ästhetisch, d. h. auf den Urtheilenden bezogen, ist die Frage, worauf beruht diese Verbindung? liegt der Bestimmungsgrund im Subjekt oder Objekt? Im ersten Fall heißt das Urtheil ästhetisch, im andern logisch; es drückt im ersten Fall den Zustand des Subjekts (Wohlgefallen oder Mißfallen am Gegenstande) aus, im zweiten Fall eine Eigenschaft des Gegenstandes. — Das Urtheil über das Angenehme ist ästhetisch, und wird auch als ein solches gewöhnlich durch Hinzufügung des Worts mir dargestellt; es macht wenigstens auf keine Objektivität Anspruch. — Canarienfekt schmeckt mir unangenehm; Champagner schmeckt mir angenehm. Das Urtheil über das Schöne drückt auch blos meinen Zustand bei Betrachtung des Gegenstandes aus, nimmt aber die Form eines logischen Urtheils an; man drückt sich aus, als wäre die Schönheit eine Eigenschaft des Objekts. Das Urtheil über das Gute ist wirklich ein logisches Urtheil, in so fern es von dem Gegenstande selbst etwas aussagt, aber es kann mit ihm ein Wohlgefallen verknüpft seyn, was sich nach dem Urtheil, in Beziehung auf das

Subjekt als Folge ergiebt. Der Verstand findet Vergnügen an der genauen Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit dem Begriff von demselben, an Erkenntniß der Wahrheit, an Gründlichkeit der Einsicht u. s. w. Nachdem ich erkannt habe, der Gebrauch des Carlsbader Wassers hat mich von der Gicht befreit, habe ich Wohlgefallen daran; ich muß erst urtheilen, ob etwas Pflicht sei oder nicht, um Wohlgefallen daran zu finden. Das Urtheil ist logisch, das damit verknüpfte Gefühl der Lust und Unlust ästhetisch; und es ist also das Urtheil über das Gute nur in weiterer Bedeutung, wegen des bewirkten Gefühls, ästhetisch zu nennen.

Lehrsatz. Das reine Wohlgefallen am Schönen ist ohne alles Interesse, das am Angenehmen und Guten ist mit Interesse verbunden.

Der Beweis dieses Satzes setzt die Erläuterung einiger Begriffe voraus, die wir also demselben voranschicken wollen.

Interesse ist das Wohlgefallen, was mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbunden ist. Es beruht also auf der Materie der Vorstellung, nicht auf der bloßen Form derselben. Ich habe ein Interesse bei der neuen Erleuchtung Berlins, heißt: Die Vorstellung, daß Berlin in Zukunft besser erleuchtet werden wird, bringt ein Gefühl der Lust in mir hervor; — ich bin bei der Untersuchung seiner Vermögensumstände ohne alles Interesse, heißt: wie auch das Resultat dieser Untersuchung immer ausfallen mag, wie auch seine Vermögensumstände wirklich beschaffen seyn mögen, so ist es für mich weder mit Lust noch Unlust verbunden. Diese Bedeutung des Ausdrucks Interesse, in der Kant ihn nimmt und wir ihn in der Folge auch immer nehmen wollen, ist die weitere; in engerer Bedeutung versteht man darunter Hinsicht auf Vortheil und das Bestreben desselben theilhaftig zu werden. Was auf einem Interesse beruht, heißt interessirt, was ein Interesse hervorbringt, heißt interessant. Er

spielt interessirt, will sagen: die Art und Weise seines Spiels geht darauf hinaus recht viel zu gewinnen; das Spiel war interessant heißt es brachte ein Interesse hervor, es gab eine Menge schwieriger Aufgaben zu lösen, große Spiele wurden verlohren gemacht, kleine gewonnen, es war viel zu gewinnen oder zu verliehren u. s. w.

Man kann also bei dem Urtheil über das Wohlgefallen eines Gegenstandes, was mit Interesse verbunden ist, auch zweierlei unterscheiden, entweder geht das Interesse vor dem Urtheil vorher, dann heißt es interessirt, oder es folgt auf dasselbe ein Interesse, dann heißt es interessant; im ersten Fall ist das Urtheil auf einem Interesse gegründet, im zweiten Fall begründet es ein Interesse.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß das Interesse mit dem Begehrungsvermögen in Verbindung steht; alles, dessen Existenz in der Vorstellung ein Gefühl von Lust in uns hervorbingt, erregt in uns den Wunsch, daß es existiren möchte und hat also Beziehung aufs Begehrungsvermögen. Es scheint mir beinahe überflüssig, noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß ich auch dann interessirt bin, wenn ich den Wunsch hege, der Gegenstand möchte nicht seyn, wenn ich die Existenz desselben verabscheue; denn einen Gegenstand verabscheuen oder sein Gegentheil begehren, ist ein und dasselbe.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist interessirt. Das Angenehme wird uns unmittelbar durch Empfindung gegeben. Die Empfindung wird durch den Gegenstand hervorgebracht, welcher uns afficirt, sie ist der Grund der Vorstellung des Gegenstandes als existirend, sie bezieht sich auf die Materie desselben. Da nun das Angenehme, als ein Gefühl der Lust, in uns den Wunsch erzeugt, in diesem Zustand zu beharren, so ist damit der Wunsch der Existenz der Empfindung und damit der der Existenz des Gegenstandes innig verbunden.

Jeder angenehme Gegenstand reitzt uns, d. h. er bringt eine Neigung nach sich hervor. Es ist also das

Urtheil, wodurch wir einen Gegenstand für angenehm erklären, auf einem Wohlgefallen gegründet, welches nicht das bloße Urtheil über ihn, sondern die Beziehung der Existenz auf meinen Zustand, so fern er durch ein solches Objekt afficirt wird, voraussetzt.

Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

Das Gute unterscheidet sich vom Angenehmen darin, daß das letztere unmittelbar durch die Empfindung, das erstere mittelbar durch den Begriff gefällt. Um etwas angenehm zu finden brauche ich gar nicht zu wissen, was der Gegenstand seyn soll; ich bringe ihn mit meinem Empfindungsvermögen (Sinn) in Verbindung und durch die Art und Weise, wie er mich afficirt, bestimme ich ob er Wohlgefallen oder Mißfallen (Lust oder Unlust) erregt; ja man setzt mir eine Suppe vor und ich finde sie sehr wohlschmeckend, wovon sie war ist mir unbekannt; man sagt mir es sei eine Schildkrötensuppe und diese erlangte Kenntniß hat auf mein gefälltes Urtheil keinen Einfluß; im höchsten Grade des Genusses (des innigsten Wohlgefallens am Angenehmen) überhebt man sich sogar alles Urtheilens über den Gegenstand.

Ganz anders ist es beim Wohlgefallen am Guten. Wir haben oben gezeigt, daß das Gute entweder theoretisch (logisch) oder praktisch ist; das erstere bezieht sich aufs Erkennen, das andere aufs Begehren. Beim logischen Guten sind zwei Fälle möglich, entweder der Gegenstand wird mit unserm Begriffe von demselben verglichen (Vollkommenheit des Gegenstandes) oder unsere Begriffe mit dem Gegenstande (Vollkommenheit der Erkenntniß). Das Urtheil über Vollkommenheit des Gegenstandes ist logisch und wenn sich mit demselben ein Gefühl von Lust verknüpft, so kömmt dies daher, weil wir eine Forderung des Verstandes erfüllt sehen; folglich ist Interesse mit demselben verbunden. Eben so ist das Wohlgefallen an der Vollkommenheit unserer Erkenntniß

intereſſirt, denn es gründet ſich auf das Beſtreben der Vernunft, unſern Erkenntniſſen den höchſten Grad der logiſchen Vollkommenheit zu geben. — Das Praktiſch-Gute iſt entweder das Abſolut- oder Relativ-Gute. Soll ich etwas für Schlechthingut (Sittlichgut) oder Nützlich erklären, muß ich durchaus wiſſen, was der Gegenſtand ſeyn ſoll; ich muß ihn (die freie Handlung) im erſten Fall mit den ſittlichen (Tugend oder Rechts-) Geſetzen vergleichen; im zweiten Fall als Mittel zum Zwecke nach dem Prinzip der Cauſalität in der Sinnenwelt.

Bei beiden, ſowohl beim Sittlichguten als beim Nützlichen findet ſich der Begriff eines Zwecks; das Wohlgefallen am Sittlichguten iſt die Luſt an demſelben als Endzweck (letzter Zweck) der Vernunft in Beſtimmung der Willkühr; das Wohlgefallen am Nützlichen iſt die Luſt an demſelben als Mittel zu einem Zweck, der alſo durch das Begehrungsvermögen gegeben wird. Da das Wohlgefallen am Guten immer ſubjektiv iſt, eine Beziehung des Gegenſtandes auf mich ausdrückt, ſo wird auch in beiden Fällen ſowohl beim Abſolutguten als beim Nützlichen der Zweck als der meinige d. h. in Beziehung auf mein Begehren betrachtet werden müſſen; nur mit dem Unterſchiede, daß beim Sittlichguten der Zweck Endzweck iſt, von der Freiheit ausgeht, durch die Vernunft ſelbſt gegeben wird, alſo auch Allgemeingültigkeit hat; da beim Nützlichen hingegen der Zweck anderweitig gegeben wird und in dem Menſchen als Naturprodukt, nicht als freies Weſen ſeinen Grund hat. — Folglich kömmt bei dem Wohlgefallen am Guten das Begehren ins Spiel, und es iſt alſo mit Intereſſe verbunden; — was ich für ſittlichgut erkenne, deſſen Daſeyn muß ich wünſchen, eben ſo wie ich das Daſeyn des Nützlichen wollen muß, wenn ich den Zweck will. Es iſt mir als ſittlichvernünftiges Weſen durchaus nicht gleichgültig, ob ſittliche Handlungen wirklich waren oder nicht; es iſt mir nicht gleichgültig, ob die Erzählung, daß Deſaix trotz des Haſſes gegen Buonapar-

te, die Schlacht bei Marengo gewinnen half, weil ihm das Wohl seines Vaterlandes am Herzen lag, wahr ist oder nicht; ob es Tugend giebt oder alle Handlungen nur aus mehr und minder verstecktem Eigennutz entstehen. Darum mißfallen uns Schriften, welche das letztere behaupten. — Es ist uns ferner als sinnliche Wesen nicht gleichgültig, ob nützliche Dinge, d. h. Dinge vorhanden sind, welche als Mittel zu den uns durch unsere Natur als Naturwesen gegebenen Zwecken dienen, oder nicht. — Das Wohlgefallen am Guten ist also mit Interesse verbunden. Daß das Gute, welches mit dem Begehren in genauer Verbindung steht, durchaus mit Interesse verknüpft ist, sieht man auch daraus, daß hier nicht vom bloßen Vorstellen, sondern vom Wirklichmachen des Gegenstandes desselben, nicht blos von der Form der Vorstellung, sondern von ihrem Inhalt (der Materie) die Rede ist. Nur muß man merken, daß beim sittlichen Begehren die Form des Begehrens dem Gegenstande vorhergeht.

Es findet sich aber beim Guten eine verschiedene Art des Interesses. Das Absolut-Gute (die Tugend und das Recht), welches die Vernunft als den höchsten, aber auch nothwendigen Zweck der Menschheit aufstellt, beruht nicht auf sinnlichen Anreitzen (Stimulis), sondern wird durch die Vernunft selbst bestimmt, und führt ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches die Vernunft selbst erzeugt. Das Wollen des Absolut-Guten beruht auf keinem Interesse, erzeugt aber ein solches; es ist uninteressirt, aber interessirend (interessant). Die Gebote der Pflicht sind uninteressirt, aber sie bringen ein hohes Interesse hervor. Das Wohlgefallen am Absolut-Guten heißt Achtung und es wird geschätzt, d. h. es wird ihm ein allgemeingültiger (objektiver) Werth beigelegt und der Beifall, den man demselben zollt, ist nicht frei, sondern wird uns von der Vernunft abgenöthigt. — Ich finde Wohlgefallen an folgender Handlung des großen Cato von Utika. Cäsar führte mit einem Fürsten der Deutschen

Krieg, und schloß mit ihm einen Vertrag, der die Feindseligkeiten endigte. Bald nachher brach er diesen Vertrag, überfiel die Deutschen, trug einen entschiedenen Sieg davon und machte große Beute. Er ertheilte dem römischen Senat Nachricht von diesem Siege, und in einer Versammlung desselben sprachen alle Mitglieder von Ehrenbezeugungen, die man dem Cäsar deshalb zuerkennen sollte. Nur Cato allein stand dagegen auf und trug darauf an: der Senat solle den Cäsar wegen seiner Bundbrüchigkeit den Feinden überliefern, damit die römische Republik nicht Theilnehmer der Verbrechen ihres Feldherrn werde. — Sein Vorschlag ward freilich verworfen; allein wir können nicht umhin, den Mann zu schätzen, dem Heiligkeit der Verträge über alles geht. Hier kömmt das Wohlgefallen an der Handlung erst aus dem Bewußtseyn des Vernunftgesetzes: Halte Deine Verträge heilig und wenn Du als Stellvertreter einer Nation (wie Cato als Senator war) zu sprechen hast, halte auf das, was das Recht fordert. — Dies Gefühl der Achtung wird uns durch die Vernunft abgedrungen; welches wir in den Fällen am deutlichsten inne werden, wenn ein Mann, den wir anderer Ursachen halber nicht lieben, Handlungen thut, die unsere Achtung verdienen. Kant sagt sehr wahr: Ich kann niemanden zwingen mich zu lieben (Wohlgefallen der Neigung) aber ich kann ihn zwingen mich zu schätzen (Wohlgefallen der Achtung).

Das Relativ-Gute oder Nützliche ist von doppelter Art, es bezieht sich als Mittel entweder auf einen Zweck, der durch die Vernunft gegeben worden, oder auf einen solchen, den die Sinnlichkeit giebt. Was das letztere betrifft, so ist der Zweck desselben das Angenehme und das Wohlgefallen davon beruht auf Sinnenreitz. Allein es ist doch das Wohlgefallen am Angenehmen von dem Wohlgefallen am Nützlichen als Mittel zum Angenehmen wohl zu unterscheiden. Beim Angenehmen wird der Gegenstand blos im Verhältniß auf den Sinn, in welchem er Empfin-

dung bewirkt, betrachtet; um aber das Angenehme zugleich als Gegenstand des Willens gut zu nennen, muß ich es in Beziehung auf den Begriff des Zwecks unter Prinzipien der Vernunft, betrachten. Dies erhellt auch daraus, daß ich, um etwas angenehm oder unangenehm zu finden, es unmittelbar an den Sinn halte, und weiter keine Frage von Nöthen ist, um das ästhetische Urtheil auszusprechen, da ich hingegen, um etwas für nützlich zu erklären, erst fragen muß, wozu es nützen soll. — Endlich sieht man auch daraus, daß man in vielen Fällen das Angenehme für schädlich, und das Unangenehme für nützlich erklären kann, und also Wohlgefallen und Mißfallen folglich ein doppeltes (sich entgegengesetztes) Urtheil dabei statt finden kann, daß das Wohlgefallen am Angenehmen an sich, und in so fern dasselbe nützlich ist, unterschieden werden muß.

Bei dem Nützlichen in Beziehung auf die Zwecke, welche die Vernunft selbst aufstellt, ist wieder zweierlei zu unterscheiden; die Vernunft kann entweder als Erkenntnißvermögen oder als Willensbestimmend betrachtet werden; im ersten Fall ist Vollkommenheit der Erkenntniß, im zweiten Sittlichkeit der Zweck unseres Strebens. Vom Wohlgefallen am Sittlichguten ist oben geredet, und das Relativgute, was in Beziehung auf das Sittlichgute als Mittel zur Erreichung desselben betrachtet wird, führt eben das Wohlgefallen als der Zweck desselben bei sich; weil Zweck und Mittel in der innigsten Verbindung stehen. Endlich ist noch das Gefühl des Wohlgefallens an Wahrheit (das Gefühl der Ueberzeugung) zu betrachten übrig. Dies beruht auf das Streben der Vernunft nach richtiger Erkenntniß. Halten wir Erkenntnisse für wahr, sind wir überzeugt, so entsteht das Gefühl eines befriedigten Bedürfnisses und dies ist ein Gefühl der Lust; so wie wir, wenn wir erkennen, daß wir im Irrthum uns befinden, oder wenn es unmöglich wird, richtige Erkenntniß uns zu verschaffen, ein Gefühl der Unlust entspringt. Das Be-

dürfniß aber, was in diesen Fällen befriedigt oder nicht befriedigt wird, ist freilich uns als Naturwesen eigen (entspringt nicht aus Freiheit), jedoch ein Bedürfniß des Geistes und unterscheidet sich dadurch von dem bloßen Sinnenreiz. Es ist zwar mit dem Gefühl der Achtung nahe verwandt, weil beider Quelle Vernunft ist, unterscheidet sich aber von demselben dadurch, daß der Zweck der Erkenntniß der Wahrheit uns als Naturwesen durch unsere eigenthümliche Beschaffenheit auferlegt, da hingegen bei der Achtung, der Zweck durch die freie Gesetzgebung der Vernunft gegeben wird; daher beruht das Gefühl der Ueberzeugung auf Interesse, weil es ein intellectuelles Bedürfniß voraussetzt, da hingegen die Achtung ein Interesse erzeugt.

Das Wohlgefallen am Schönen im reinen Geschmacksurtheil ist ohne alles Interesse; es beruht weder darauf, noch bringt es ein solches hervor.

Ich habe mit Vorbedacht bei dem oben aufgestellten Satz die Bedingung hinzugefügt, daß das Geschmacksurtheil über das Schöne ein reines, nicht mit andern ästhetischen Urtheilen verbundenes Urtheil seyn soll, denn sonst kann allerdings, wie wir dies weiter unten näher sehen wollen, mit dem Urtheil über das Schöne Interesse verknüpft seyn. Ferner kann auch mit dem Wohlgefallen am Schönen zufälligerweise ein Interesse sich verknüpfen, wovon auch weiter unten gesprochen werden soll; hier behaupten wir blos, mit dem reinen Wohlgefallen am Schönen sei wesentlich kein Interesse verbunden. Die Wahrheit dieser Behauptung ergiebt sich aus folgenden Gründen: 1. wir finden Gegenstände schön, deren Existenz uns gleichgültig ist, ja es kann selbst die Existenz derselben von uns verabscheut werden. Man zeigt mir den Kopfputz einer Dame, ich finde ihn schön, und doch ist mir sein Daseyn völlig gleichgültig. Man zeigt mir das Ameublement eines Pallastes, ich finde es schön; mein Führer erzählt mir, der Mann, der sich dieses Hausgeräth

anſchaffte, erwarb ſich das Geld dazu dadurch, daß er im Kriege arme feindliche Einwohner auf die grauſamſte Weiſe drückte, oder in Lazarethen die armen, verwundeten Krieger um das beſtahl, was zu ihrer Wiederherſtellung und Verpflegung vom Staat hergegeben wurde, und ich verfluche das Daſeyn dieſes Ameublements, finde es aber, nach wie vor, ſchön. 2. Wir halten das Geſchmacksurtheil des andern für verdächtig, ſobald wir wiſſen, daß er die Exiſtenz des Gegenſtandes begehrt. — Es entſteht ein Streit unter zwei Perſonen, ob eine Schauſpielerin eine Rolle ſchön geſpielt habe oder nicht, der eine bejaht, der andere verneint. Man ſagt uns, der bejahende ſei der Liebhaber der Schauſpielerin und ſogleich erklären wir, er könne über die Schönheit des Spiels derſelben nicht als kompetenter Richter zugelaſſen werden. Wir finden es natürlich, daß ein Dichter die Kinder ſeines Geiſtes ſchön findet, allein wir halten ſein Urtheil über dieſelben nicht für gültig, weil er dafür intereſſirt iſt. 3. Wir halten Fiktionen für eben ſo ſchön als wirkliche Dinge. Es iſt uns in Beziehung auf unſer Geſchmacksurtheil über Homers Ilias und Odyſſee völlig gleichgültig, ob vor Troja ſich wirklich zugetragen, was der Dichter uns erzählt und ob der erfindungsreiche Ulyſſes, ehe er Ithaka wieder ſahe, wirklich ſo viel Länder und Meere durchirrte, oder nicht. — Der Dichter, der Maler, der Bildhauer, kurz der Künſtler überhaupt iſt nur Künſtler, in ſo fern er ſich über die Wirklichkeit erhebt und den Stempel ſeines freien Geiſtes ſeinem Kunſtwerk aufdrückt und es kann etwas ſehr wahr, ſehr natürlich dargeſtellt und demungeachtet nicht ſchön ſeyn. Man glaubt es dem Prediger Schmidt in Werneuchen ſehr gern, daß alles in ſeinem Dorfe und in ſeinem Hauſe ſich zuträgt, wie er es uns bis auf die geringſten Kleinigkeiten beſchreibt, allein dies bewegt uns immer noch nicht, ſeine Schilderungen ſchön zu finden, und wir leugnen nicht, daß er den Spott verdient,

den Göthe in seinem Gedicht: Die Musen und Grazien in der Mark, über ihn ausgegossen hat. — Allerdings kann die Vorstellung, daß der Gegenstand, den das schöne Kunstwerk aufstellt, aus dem Reiche der Wirklichkeit genommen worden, zu dem Wohlgefallen am Schönen ein neues Gefühl der Lust gesellen; allein dies ist hinzugekommen und hat auf das eigenthümliche, reine Urtheil über die Schönheit keinen Einfluß. Mag es immerhin wahr seyn, daß die alte Dame, deren Bildniß dort aufgehängt ist, das Haar so hoch aufgethürmt trug, so steif geschnürt war, als sie der Mahler uns darstellt, dies wird mich nie bestimmen, das Gemälde schön zu finden und wenn ihre Urenkelinn Gefallen daran findet, ihre würdige Großmutter gemahlt zu sehen, wie sie leibt' und lebte, so ist freilich darüber nichts zu sagen, nur ist dies Wohlgefallen durch kein reines Geschmacksurtheil erzeugt. Daß der Fürst von Dessau sich so kleidete, wie ihn der Künstler in der Statue, die im Lustgarten von Berlin aufgestellt ist, darstellte, beweist nichts für die Schönheit des Costumes.

Wir haben schon erinnert, daß es nur von dem reinen Geschmacksurtheil gilt, daß es ohne alles Interesse sei. Bei den gemischten Geschmacksurtheilen kann durch das beigesellte Urtheil ein Interesse damit verknüpft werden. Bei den Urtheilen über anhängende Kunstschönheit kömmt schon das Wohlgefallen an der Richtigkeit der Darstellung hinzu, welches auf einem Bedürfniß des Verstandes beruht und also interessirt ist; und dieses Interesse ist bei der anhängenden Schönheit mit dem Geschmacksurtheil nothwendig verbunden, aber auch eben deshalb das letztere nicht rein. Ist mit dem Geschmacksurtheil Sinnenreitz durch Farbe, oder Ton, oder durch Bilder der Einbildungskraft, oder Spiel der Affekten, oder Wohlgefallen durchs moralische Gefühl u. s. w. verbunden, so daß durch den Gegenstand, den wir schön nennen, zugleich ein sinnliches

oder intellectuelles Bedürfniß befriedigt wird, so kann allerdings der Gegenstand zugleich ein großes Interesse für uns erhalten und das Daseyn desselben uns nicht gleichgültig seyn; aber das Geschmacksurtheil, wenn es rein seyn soll, muß hierauf keine Rücksicht nehmen, wenn gleich das Wohlgefallen dadurch erhöht wird. — Es kann ein wohlgestimmtes Gemüth außer dem Wohlgefallen an der Form schöner Gegenstände der Natur noch ein eigenes Interesse am Daseyn derselben nehmen, ohne alle Hinsicht auf den Nutzen derselben, weil durch die Schönheit der Gegenstände in der Natur in ihm die Vorstellung der Zweckmäßigkeit hervorgerufen wird, die sich unvermerkt an die moralisch-religiösen Ideen eines weisen Welturhebers anschließt. — Ein schöner heitrer Morgen, an welchem die lebende Natur zu neuer Thätigkeit erwacht, und uns selbst zu neuem Wirken auffordert; ein schöner stiller Abend, wo mit den scheidenden Stralen der Sonne des Tages Müh' und Sorge scheidet und mit der Ruhe rund um uns her, auch Ruhe in unsere Seele kehrt, entzücken uns nicht blos durch ihre Schönheit, sondern sie erzeugen auch in unserer Brust mannigfaltige heilige Gefühle, die, dem Wesen nach, Gebet sind, wenn gleich kein Wort den Lippen entströmt.

Eben so kann mit der Betrachtung der Kunstwerke des menschlichen Geistes ein hohes Interesse verknüpft seyn. Sie beweisen uns die hohe Kraft des Künstlers, sie sind redende Zeugen einer höhern Natur, die sich über das Sinnliche erhebt, der Beglaubigungsbrief, daß der menschliche Geist frei von den Banden der Sinnenwelt Schöpfer einer andern Welt werden kann. Der Geist, der dies Kunstwerk schuf, das wir bewundernd betrachten, das die süßesten Gefühle in uns erweckt, das unser Innerstes mächtig ergreift, das uns unser besseres Selbst offenbart, gehört mit uns zu einer Gattung, er gehört dem Menschengeschlecht, zu dem auch wir uns zählen, an, und der Glanz den er sich erwirbt strahlt auf die Gät-

tung über und zeigt uns uns selbst in einem erfreulichen Lichte. — So kann uns das Daseyn eines Kunstwerks nicht uninteressant seyn; wir würden mit heißen Thränen den Verlust des Apoll von Belvedere beweinen und wir würden die Gruppe des Laokoon zu zerstören für ein Verbrechen an die Menschheit halten.

So wenig das reine Wohlgefallen am Schönen als solches auf einem Interesse beruht, eben so wenig bringt es für sich betrachtet ein Interesse hervor. Was kümmert es den, der in den Werken der alten und neuen Dichter süßen Genuß findet, was sich sonst Gutes daraus ergeben mag; ihm ist der Genuß schon alles, hingegeben empfängt sein reines Gemüth gleich einem ungetrübten Spiegel das Bild, das der schöpferische Geist des Künstlers erzeugt und stellt es sich dar, wie er es empfangen. Es spricht der Geist zum Geist und dies Verstehen, dies Empfangen, dies lebendige Darstellen, ist alles was der Freund des Schönen will. Es schwindet jeglicher Eigennutz aus seiner Brust, der Musen reichliches Geschenk genügt ihm schon, er vergißt im Genuß des Schönen die ganze Welt. — Allein es kann allerdings ein gebildeter Geschmack auch interessant werden, aber nur durch den Zufall des bei einander Seyns anderer mit uns gleichgestimmter Wesen. In jedem Menschen, der von der Thierheit sich zur Menschheit erhoben, entsteht der Drang seinen Genuß mit andern zu theilen, so kann denn auch beim Genuß des Schönen die Brust so voll werden, daß wir durch Mittheilung uns Luft verschaffen müssen, und ist unser Geschmack nun geläutert, so wird unser Genuß am Schönen durch den Mitgenuß anderer Wesen, den wir ihnen verschaffen, unendlich erhöht. — Auch kann aus dem Hange Geschmack zu zeigen, Interesse der Eitelkeit sich entwickeln.

Das Resultat dieser Untersuchungen war: Das Angenehme gefällt durch Empfindung, es ist mit Interesse verbunden, weil es sich auf die Materie der Vorstellung

bezieht; es macht uns Vergnügen, iſt in unſerer eigenthümlichen Beſchaffenheit als Naturweſen gegründet und bezieht ſich auf Neigung.

Das logiſche Gute hat ein Intereſſe bei ſich, in ſo fern der Gegenſtand einer Forderung des Verſtandes oder unſere Erkenntniß der Forderung der theoretiſchen Vernunft gemäß iſt.

Das Sittlich-Gute gefällt durch den Begriff der freien Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft; es beruht zwar auf keinem Intereſſe, bringt aber ein ſolches hervor, und bezieht ſich auf Achtung.

Das Nützliche hat entweder das Angenehme oder das Sittlichgute zum Zweck, und das Wohlgefallen an demſelben kömmt mit dem am Zwecke überein.

Das Schöne gefällt durch ſeine bloße Form, nicht durch Empfindung wie das Angenehme, nicht durch einen beſtimmten Begriff wie das Gute, ſondern blos in der Contemplation (Reflektion zu einem möglichen Begriff). Es iſt das reine Urtheil darüber für ſich ohne alles Intereſſe. Eben deshalb nennen wir das Wohlgefallen am Schönen frei, und es iſt als Gunſt zu betrachten.

Es iſt wohl unnöthig hinzuzufügen, daß die Urtheile, die mit einem Wohlgefallen oder Mißfallen verbunden ſind, der logiſchen Form nach ſowohl bejahend als verneinend ſeyn können; und daß hier ſowohl contradictoriſche als contraire Entgegenſetzung (Widerſpruch und Widerſtreit) ſtatt finden kann. Angenehm — nicht angenehm — unangenehm; ſchön — nicht ſchön — häßlich; gut — nicht gut — ſchlecht; ſittlich gut — nicht gut indifferent) — böſe; nützlich — unnütz — ſchädlich.

Anmerkung.

Wir haben, meiner Meinung nach, im Vorhergehenden zur Genüge gezeigt, daß das reine Geſchmacksurtheil über das Schöne unintereſſirt ſeyn muß, oder mit andern Worten, daß man in der eigentlichen Beurtheilung des

Schönen als Schönen auf die Existenz des Gegenstandes in Beziehung auf uns nicht Rücksicht nehmen müsse. Auch haben wir dargethan, daß allerdings mit dem Wohlgefallen am Schönen vermittelst des Gegenstandes an dem die Schönheit sich findet, mannigfaltiges Interesse verknüpft werden kann, daß dies aber bei der Prüfung der Gültigkeit des Geschmacksurtheils durchaus von demselben getrennt werden muß. — Wenn man dabei bei der Darstellung der Entwickelung des menschlichen Geistes auch zeigen könnte, Interesse z. B. der Wunsch zu gefallen habe den Menschen zuerst zum Schönen geführt, so beweißt dies nichts gegen unsere Behauptung, denn man muß wohl unterscheiden, es wird ein Urtheil durch etwas veranlaßt und es wird durch etwas gegeben. Sinnliche Wahrnehmungen veranlassen unsern Verstand sie zu Erfahrungsurtheilen zu verknüpfen, aber daraus folgt keinesweges, die Gesetze nach welchen er verknüpft und die sich an dem Produkt der Verknüpfung (dem Erfahrungsurtheil) wieder offenbaren, lägen nicht in uns, wären nicht a priori (wie dies meinen Lesern aus dem ersten Theil dieser Darstellung deutlich seyn muß). Eine gleiche Bewandniß hat es mit den Geschmacksurtheilen, ein Interesse kann das Vermögen das Schöne zu beurtheilen zur Entwickelung bringen, allein daraus folgt keinesweges, daß der Geschmack am Schönen mit Interesse nothwendig verknüpft sei. — Ferner folgt aus dem Umstande, daß wir einen Gegenstand interessant und schön finden (das Geschmacksurtheil über ihn gemischt ist), keinesweges, daß das Schöne selbst aus Interesse gefalle, eben so wenig wie aus dem Umstande, daß in dem Urtheile: Arsenik ist die Ursach des Todes des Vergifteten, empirische Vorstellungen verknüpft sind, folgt, daß das Urtheil gar nichts a priori enthalte. — Ich werde zu dieser Bemerkung durch eine Schrift veranlaßt, die 1803 bei Nauk in Berlin unter folgendem Titel erschienen ist: Die Dichtkunst aus dem Gesichtspunkt des Historikers betrachtet von Karl Friedrich Becker. — So manches Wahre der Verfasser (der wegen seiner Freimüthigkeit Achtung verdient) über die Entwickelung des Genies und des Geschmacks in diesem Werke sagt, so verläßt er doch ganz seinen Standpunkt, den er selbst auf dem Titel seines Buchs angegeben hat, wenn er meint, die Eigenthümlichkeit und Rechtmäßigkeit der Geschmacksurtheile aus dem Triebe der Selbsterhaltung und dem Geschlechtstriebe erklären zu können. Der Verfasser des Gravitationsgesetzes in der moralischen Welt, (F. Buchholz) dessen Ideen Herr Becker zum Grunde legt, ist in einen ähnlichen Fehler verfallen,

wenn er meint, daß die Aufzählung der gelegentlichen Ursachen der Entwickelung des menschlichen Geistes, des Einflusses derselben auf diese Entwickelung und die Geschichte der Ausbildung schon vollkommen hinreichend sei, die Quelle der menschlichen Vorstellungen anzugeben. Der Transscendentalphilosoph kann alles das was der Historiker aufstellt, unbekümmert stehen lassen, es wird diesem nie möglich seyn, Fragen, die der erstere zu beantworten hat aus Gründen zu lösen, die im Gebiet seiner Wissenschaft sich finden und es ist Verwechselung des Gegenstandes, wenn der Historiker dies unternimmt. Der Transscendentalphilosoph trägt: wie sind Erkenntnisse, wie Geschmacksurtheile u. s. w. möglich? der Historiker läßt sich, wenn er das Eigenthümliche seiner Wissenschaft kennt, darauf gar nicht ein, sondern zeigt, wie äußere und innere Ursachen auf Entwickelung der Erkenntnißkräfte, des Geschmacks u. s. w. Einfluß gehabt haben, und was für Veränderung Erkenntniß- und Geschmacksurtheile durch zufällige Umstände gelitten.

2. Vergleichung der ästhetischen Urtheile der Quantität nach.

Die Quantität eines Urtheils ist entweder subjektiv oder objektiv. Im ersten Fall ist von der Beziehung des Urtheils auf das urtheilende Subjekt die Rede, und da muß bestimmt werden, ob ein Urtheil Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit habe; man nennt dies die ästhetische Quantität. Im zweiten Fall wird von den Gegenständen auf welche das Urtheil sich bezieht geredet, und da sind die Urtheile entweder einzelne oder besondere, oder allgemeine. Dies ist die logische Quantität. — Wir wollen jetzt die Urtheile über das Angenehme, Schöne und Gute sowohl der ästhetischen als logischen Quantität nach untereinander vergleichen.

a) Aesthetische und logische Quantität der Urtheile über das Angenehme.

Das Angenehme beruht auf Sinnenreitz, und daher wird das Urtheil darüber durchaus nur auf Privatgültig-

keit Anspruch machen können. Jedermann, der ein solches Urtheil fällt, ist sich bewußt, daß das Urtheil nur für ihn Gültigkeit hat, und so wie er denjenigen verlacht, der ihm Gründe vorbringen will, warum er das, was ihm angenehm ist, unangenehm finden soll; so wird er auf der andern Seite auch den anders Fühlenden nicht durch Gründe zur Einstimmung in sein Urtheil bewegen wollen. Wenn daher über das Angenehme Streit entsteht, so wird jedermann zu seinem gefällten Urtheil sogleich das Wörtchen mir hinzufügen, um dadurch anzuzeigen, daß sein Urtheil nichts objektives ausdrücken soll. Allerdings kann es sich zutragen, daß mehrere einen und denselben Gegenstand angenehm finden, oder daß durch Uebereinstimmung in der Erziehung und Gewohnheit oder auch durch Mode eine solche Zusammenstimmung der Urtheile über das Angenehme hervorgebracht wird, allein diese Zusammenstimmung ist blos zufällig, und die Allgemeingültigkeit ist nur comparativ, nur generell, nicht universell. Man sollte diese Uebereinstimmung daher lieber Einhelligkeit nennen, sie giebt keine allgemeine Regel, die für alle Fälle, sondern nur eine solche, die in den meisten Fällen gilt. — Die Richtigkeit dieser Behauptung fällt in die Augen, wenn man bedenkt, daß bei dem Urtheil über das Angenehme nichts vom Gegenstande, sondern blos von seinem Verhältniß zu uns, von dem durch denselben in uns hervorgebrachten Zustand die Rede ist. Da es also beim Urtheil über das Angenehme nicht blos auf die Beschaffenheit des Objekts, sondern auch auf die eigenthümliche Beschaffenheit des Subjekts ankömmt, so kann aus der Objektivität keine Allgemeingültigkeit entspringen, und was die Subjektivität betrifft, so zeigt die Erfahrung, daß die Menschen in dem was angenehm und unangenehm ist, oft einander ganz entgegengesetzte Meinungen haben, so daß dem einen gefällt, was dem andern mißfällt. Ich halte es für überflüssig, das Gesagte durch Bei-

spiele darzuthun, da sich jedem Leser gewiß eine Menge derselben zur Bestätigung darbieten.

Der logischen Quantität nach ist das Urtheil über das Angenehme ein einzelnes. Ich muß den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühlvermögen halten, um zu bestimmen, ob er mir Vergnügen macht oder nicht. Da dies nun nicht durch Begriffe geschieht, so kann mein Urtheil nur ein einzelnes seyn: Diese Rose riecht angenehm, diese Auster schmeckt angenehm. — Aus diesen einzelnen Urtheilen kann man vermöge der Induction ein allgemeines Urtheil bilden, indem man aus Vergleichung der einzelnen Objekte einen Begriff abzieht, und nun sagt: Die Rosen riechen angenehm, die Austern schmecken angenehm. Allein hierbei ist zu bemerken, daß in diesen allgemeinen Urtheilen, welche von den einzelnen, die ihnen zum Grunde liegen, abstrahirt worden ist, keine Gültigkeit für jedermann sich finden kann, weil die einzelnen Urtheile, von welchen sie abstrahirt worden, nur Privatgültigkeit haben; und ferner, daß selbst die logische Quantität: Alle Rosen riechen angenehm, nur comparativ, nicht absolut allgemein ist; daß wir sehr wohl wissen, es könne eine oder mehrere Rosen geben, die für uns keinen angenehmen Geruch hätten; auch ist die Induction, worauf das allgemeine Urtheil beruht, nie als vollständig zu betrachten.

b) Aesthetische und logische Quantität der Urtheile über das Gute.

Das Gute, sowohl das Theoretisch- als Sittlich-Gute und Nützliche ist nur durch einen Begriff zu beurtheilen. Hieraus ergiebt sich, daß der Grund der Urtheile über das Gute Begriffe sind, die zum Erkennen gehören, und daß also ein Urtheil, welches ein Wohlgefallen am Guten ausdrückt, der ästhetischen Quantität nach all-

gemein seyn müsse. Dies erhellet auch daraus, daß wenn jemand über das Nützliche oder Sittlichgute oder über Vollkommenheit der Erkenntniß oder eines Gegenstandes nicht unserer Meinung ist, wir ihm Gründe vorlegen, und sich unter den Streitenden eben so gut wie bei Gegenständen der Erkenntniß Uebereinstimmung erwarten läßt.

Es scheint mir nöthig, hier noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, um gehörig verstanden zu werden. Allerdings kommen die Urtheile, welche ein Wohlgefallen am Schönen und Guten ausdrücken mit denen welche ein Wohlgefallen am Angenehmen aussagen, darin überein, daß sie ästhetisch und nicht logisch sind, d. h. daß sie nichts von den Gegenständen zur Erkenntniß derselben aussagen, sondern allein die Beziehung derselben auf unser Gefühl bezeichnen; ihre ästhetische Quantität aber (ob sie Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit haben) hängt von dem Grunde ab, auf welchem die Verbindung des Gefühls mit dem Gegenstande beruht; dieser ist beim Angenehmen das blos Subjektive der Empfindung, bei dem Guten aber der objektive Begriff; daher hat das Urtheil über das erste, und also auch das ausgesagte Wohlgefallen blos Privatgültigkeit, das Urtheil über das andere aber und über das dadurch erklärte Wohlgefallen, objektive Gültigkeit, Allgemeingültigkeit. — Ich kann dem andern beweisen, was logisch gut, was sittlich gut, was nützlich ist, und wenn dies geschehen, so ergiebt sich das Wohlgefallen davon unmittelbar und nothwendig, weil die Erkenntniß und das Wohlgefallen hier als Grund und Folge verbunden sind. —

Freilich kann dies Wohlgefallen am Guten oft durch ein anderes Gefühl von Unlust überwogen werden, so daß es scheint, man gestehe die Güte zu und es entspringe doch kein Wohlgefallen, dies ist z. B. der Fall, wenn der Kranke, der sich weigert, sich einen brandigen Fuß abnehmen zu lassen, endlich überzeugt wird, daß diese Operation ihm nützlich sei, so wird das Wohlgefallen von dem zu erwar-

tenden Nutzen doch durch Gefühl des Schmerzes während der Amputation überwogen.

Auch iſt noch zu erinnern, daß wenn wir dem Urtheile über das Gute und darauf ſich gründende Wohlgefallen Allgemeingültigkeit beilegen, wir doch allgemeingültig und allgemeingeltend unterſcheiden; welches ſich ſchon daraus ergiebt, daß Sittlichkeit und Wahrheit, worauf beide ſich ſtützen, auch nur allgemeingültig aber nicht allgemeingeltend ſind.

Da das Sittlich-Gute auf Zwecken der Vernunft beruht (Zweck an ſich iſt), ſo bedarf es, um das Sittlich-Gute als ſittlichgut zu erkennen und alſo Wohlgefallen daran zu finden, weiter gar keiner Vorausſetzung; ein gleiches gilt von dem Nützlichen, was als Mittel zur Erreichung des Sittlich-Guten dient; was aber das Nützliche betrifft, wobei man die Erreichung eines angenehmen Gefühls (Befriedigung eines Bedürfniſſes der Sinnlichkeit) zum Zweck hat, ſo kann der andere nur unter Vorausſetzung deſſelben Zwecks (den wir als zufällig betrachten) in unſer Wohlgefallen mit einſtimmen. Es kann jemand zugeſtehen, daß das Gras, was auf der Wieſe wächſt, nützlich zur Stallfütterung iſt, aber doch kein Wohlgefallen daran finden, weil er keine Stallfütterung hat. Iſt aber der Zweck durch die Vernunft als nothwendig gegeben, ſo muß freilich mit der Vorſtellung des Mittels, was zum Zwecke führt, Wohlgefallen verknüpft ſeyn.

Gegen den abſoluten Zweck der Vernunft, der Sittlichkeit ſollen dem Willen der Vernunft gemäß alle andere Zwecke weichen, und ihm untergeordnet ſeyn, obgleich freilich dies nicht immer bei uns endlichen Weſen der Fall iſt. — Was den Menſchen als Naturproduct betrifft, ſo hat er gewiſſe Zwecke, die die Natur ihm auferlegt (z. B. ſeine Exiſtenz zu erhalten, ſich Erkenntniſſe zu erwerben u. ſ. w.), und da man dieſe bei allen Menſchen als Naturweſen vorausſetzen kann, ſo wird das, was als Mittel zu dieſen Zwecken dient, für jedermann Wohlgefallen bei ſich

führen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß in dem Falle, wenn, um des Naturbedürfnisses inne zu werden, eine gewisse Ausbildung vorangehen muß, auch Einhelligkeit des Wohlgefallens an dem dazu führenden Mittel nur bei denen statt finden kann, die diese Ausbildung erlangt haben.

Was die logische Quantität des Urtheils über das Gute betrifft, welches mit Wohlgefallen verknüpft ist, so kann es wie jedes Erkenntnißurtheil, ein einzelnes, besonderes und allgemeines seyn. Allein seine Gültigkeit hängt, wenn es auch ein einzelnes oder besonderes ist, immer von einer allgemeinen Regel ab, unter welche es subsumirt wird; beim Theoretischguten ist sie ein formales Gesetz der Erkenntniß; beim Sittlichguten ein praktisches Gesetz a priori, beim Nützlichen ein bestimmtes Gesetz der Causalität in der Sinnenwelt, welches durch Erfahrung erkannt wird.

c) Aesthetische und logische Quantität der Urtheile über das Schöne.

Das Urtheil über das Schöne kömmt darin mit dem über das Gute überein, daß durch dasselbe der Gegenstand als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Der Urtheilende drückt sich so aus, als wenn die Schönheit eine Eigenschaft des Gegenstandes wäre, und als wenn dieselbe Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat statt fände, die in den Erkenntnißurtheilen sich findet. Er sagt das Gedicht von Schiller: Die Glocke ist schön, eben so wie er sagt, es ist gedruckt. Es würde jedermann lächerlich finden, seinem Urtheil über das Schöne den Ausdruck mir hinzuzufügen, wie er dies in seinem Urtheil über das Angenehme zu thun sogleich gewilligt ist, sobald dasselbe in Anspruch genommen wird; niemand wird z. B. sagen: das Gedicht von Schiller: Die Glocke ist mir schön, und dadurch zugestehen, der andere könne mit eben dem Recht

ſagen: mir iſt es häßlich. Man muß ſich nur nicht dadurch irre machen laſſen, daß es ſich oft zuträgt, daß wenn jemand einen Gegenſtand für ſchön erklärt, und der andere entgegengeſetzter Meinung iſt, der erſtere, um ſich in keinen Streit einzulaſſen, zur Antwort ertheilt: genug der Gegenſtand gefällt mir, wobei der andere ſich nothwendig beruhigen muß. Derjenige der ſein Urtheil: der Gegenſtand iſt ſchön, in das, der Gegenſtand gefällt mir, verwandelt, läßt nunmehr unbeſtimmt, welche Art des Wohlgefallens in ihm ſich findet, ob er es für ſubjektivgültig oder allgemeingültig hält und alſo iſt ſodann der Streit ſogleich aufgehoben; allein der Gegner kann immer doch noch hinzufügen: denn hätteſt Du auch nicht ſagen müſſen: der Gegenſtand iſt ſchön; ſondern blos er gefalle Dir.

Das Urtheil über das Schöne aber unterſcheidet ſich von dem uber das Gute darin, daß es nicht wie das letztere auf Begriffen beruht; dies erhellet aus den Geſchmacksurtheilen, welche freie Schönheiten zum Gegenſtande haben, und ſelbſt bei den anhängenden Schönheiten unterſcheiden wir die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit dem Begriff von dem, was er ſeyn ſoll, von der Schönheit deſſelben. — Daß etwas gut und nützlich ſei, kann ich dem andern durch Begriffe beweiſen; wenn mir jemand einen Beweis führen will, es ſei ein Gegenſtand ſchön, ſo weigre ich mich ihn anzuhören, und verlange grade, wie dies bei den Urtheilen über das Angenehme der Fall iſt, den Gegenſtand an mein Gefühl zu halten um darnach zu urtheilen. Das Schöne wird alſo im Geſchmacksurtheil als ein Objekt des allgemeinen Wohlgefallens ohne allen Begriff vorgeſtellt. — Das urtheilende Subjekt wird ſich bewußt, daß es ohne alles Intereſſe (ohne alle Neigung) urtheilt, es findet keinen Privatgrund ſeines Urtheils und eben deshalb giebt es dem Urtheil äſthetiſche Allgemeinheit (Allgemeingültigkeit). Dieſe Gültigkeit für jedermann aber

beruht nicht auf Begriffen, daher kann man niemand zur Einstimmung zwingen, oder sie von ihm fordern; aber man muthet ihm zu, man sinnet ihm an, er solle mit uns im Urtheil übereinkommen.

Daraus ergiebt sich nun, daß der Grund des Wohlgefallens am Schönen nicht in der Sinnenempfindung liegen, aber auch nicht durch den Verstand vermittelst Begriffe gegeben werden kann; das erstere kann nicht seyn, weil das Urtheil über das Schöne nicht auf Privat- sondern auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht; das andere nicht, weil die Allgemeingültigkeit nicht objektiv, sondern subjektiv ist. Es ist mehr wie das Urtheil über das Angenehme, weniger wie das Urtheil über das Gute, dem ein Begriff zum Grunde liegt; es gehört also mehr dazu als Sinneneindruck, weniger als Begriff; und so wie das Urtheil über das Schöne zwischen dem Urtheil über das Angenehme und dem über das Gute in Rücksicht der Gültigkeit mitten inne steht, so liegt auch der Grund des Wohlgefallens zwischen der Empfindung und dem Begriff. Dies ist nun die Reflektion, diese ist der Weg zum Begriff, sie geht von der durch Empfindung gegebenen Anschauung aus und führt zum Begriff. Daher entspringt das Wohlgefallen am Schönen aus der Reflektion über den Gegenstand zu einem möglichen Begriff. Ich füge möglich hinzu, um diese Reflektion zum Behuf eines Geschmacksurtheils von Reflektion über einen Gegenstand nach einem gegebenen Begriff zum Urtheil über theoretische Vollkommenheit, sittliche Güte oder Nützlichkeit desselben, zu unterscheiden.

Nennt man das Vermögen das Angenehme zu beurtheilen auch Geschmack, so zerfällt der Geschmack in den Sinnen- und in den Reflektionsbegriff; der letztere bezieht sich auf das Schöne.

Daß das Geschmacksurtheil über das Schöne eine solche allgemeine Stimme voraussetzt, ist außer Zweifel; ohne diese Voraussetzung würde gar kein Urtheil über das

Schöne möglich seyn. Diese allgemeine Stimme ist also blos eine Idee, ob und worauf sie gegründet ist, wird in der Folge von uns untersucht werden müssen; so viel aber ist gewiß, daß jeder der einen Gegenstand für schön erklärt, es in Beziehung, in Hinsicht, auf diese Idee thut. Daraus folgt jedoch keinesweges, daß ein solches Urtheil über das Schöne immer mit Recht auf allgemeine Einstimmung Anspruch macht, denn es kann jemand ein ästhetisches Urtheil für ein Urtheil des Reflektionsgeschmacks halten, was doch nicht ein solches ist, sondern entweder zu den Urtheilen über das Angenehme oder über das Gute gehört. Eine Mutter nennt ihre Tochter schön, und giebt dadurch zu erkennen, sie erwarte jedermann werde ihr im Wohlgefallen über die Gestalt ihres Kindes beistimmen, allein sie irrt, indem ein Interesse der Neigung ihr Wohlgefallen bestimmt, wo also keine allgemeine Einstimmung zu erwarten. — Dies hebt aber noch nicht auf, daß es kein Geschmacksurtheil über das Schöne d. h. kein ästhetisches Urtheil, welches auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen könne, gebe; denn wer der Mutter, um das obige Beispiel beizubehalten, widerspricht, und ihre Tochter nicht schön findet, macht gleichfalls bei seinem Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch, und behauptet nur, die Mutter habe fälschlich ein interessirtes Wohlgefallen am Angenehmen für ein uninteressirtes am Schönen gehalten. — Jemand, der ein Urtheil über das Schöne fällt, kann nur durch das bloße Bewußtseyn, daß er alles abgesondert habe, was zum Angenehmen und Guten gehört, gewiß werden, daß das Wohlgefallen, was ihm noch übrig bleibt, auf jedermanns Einstimmung Anspruch machen könne; ein Anspruch, dessen Erfüllung deshalb nicht mit Sicherheit zu erwarten steht, weil doch dunkle Vorstellungen, die sich auf das Angenehme oder Gute beziehen, selbst ohne unser Wissen und gegen unsern Willen Einfluß auf unser Urtheil gehabt haben können.

Eben so ist die wirkliche Einstimmung in Ansehung der Schönheit eines Gegenstandes kein sicheres Kennzeichen für die Aechtheit des Urtheils als Reflektionsurtheils des Geschmacks; obgleich wenn Menschen von verschiedenen Nationen und zu verschiedenen Zeiten in ihrem Urtheil übereinkommen, die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit eines solchen Urtheils zu einem sehr hohen Grade anwächst. Dies ist z. B. der Fall bei den Kunstwerken, die aus dem Alterthum uns übrig geblieben und welche eine fast allgemeine Stimme für schön erklärt.

Doch verdient bei Betrachtung der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung, ob ein bestimmter Gegenstand schön sei oder nicht, noch angemerkt zu werden, daß in Ansehung des Angenehmen die Urtheile nicht selten grade zu entgegengesetzt sind, so daß dem einen gefällt, was dem andern mißfällt (dem einen sind Austern eine vorzügliche Delikatesse, der andere findet sie abscheulich); da hingegen bei dem Schönen dies nicht so oft statt findet, sondern der eine blos negativ in das Urtheil des andern nicht einstimmt; was der eine schön findet, findet der andre nicht grade zu häßlich, sondern nur nicht schön; und umgekehrt, was der eine häßlich findet, findet nicht leicht ein andrer schön, sondern nur nicht häßlich. Ob wir gleich nicht behaupten wollen, daß nicht auch, zumal bei sehr großer Verschiedenheit der Ausbildung, Urtheile über das Schöne sich ganz grade zu entgegengesetzt seyn können.

Der logischen Quantität nach ist ein jedes Geschmacksurtheil über das Schöne ein einzelnes, wir wollen einen jeden Gegenstand einzeln betrachten um zu wissen, ob er ein Wohlgefallen, was wir für allgemein mittheilbar halten, hervorbringe oder nicht. — Es kann aber auch hier, wie wir bei den Urtheilen über das Angenehme angemerkt haben, aus mehreren einzelnen Urtheilen, durch die Induktion ein allgemeines Urtheil abgezogen werden (z. B. die Rosen sind schön), allein dieses Urtheil hat immer nur

comparative logiſche Allgemeinheit, weil die Induktion nie als vollſtändig betrachtet werden kann.

3. Vergleichung der äſthetiſchen Urtheile der Relation nach.

Unter logiſcher Relation eines Urtheils verſteht man das Verhältniß der zum Urtheil verbundenen Vorſtellungen; ſie beſtimmt, in wiefern die Vorſtellungen verbunden ſind. Ich ſetze dies als aus der Logik bekannt voraus, auch iſt im erſten Theil dieſer Darſtellung das Nöthige davon vorgetragen worden, worauf ich meine Leſer verweiſe. Die äſthetiſche Relation betrachtet das inwiefern die Vorſtellungen im Urtheil verbunden ſind in Beziehung auf das urtheilende Subjekt. Der logiſchen Relation nach ſind das Urtheil über das Angenehme, Schöne und Gute von einerlei Art, ſie ſind nämlich kategoriſch, indem ſie von dem Gegenſtande ein Merkmal ausſagen: der Geruch der Roſe iſt angenehm, die mediceiſche Venus iſt ſchön, der Rhabarber iſt nützlich, ſein Wort halten iſt gut u. ſ. w.

Jedes äſthetiſche Urtheil, welches über Wohlgefallen oder Mißfallen eines Gegenſtandes ſpricht, drückt einen Zuſtand des Urtheilenden aus; und man kann alſo der äſthetiſchen Relation nach fragen: Iſt dieſer Zuſtand von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes (dem Merkmal was ihm im Urtheil beigelegt wird) abhängig oder iſt es die Beſchaffenheit des Gegenſtandes von dem Zuſtand des Urtheilenden? mit andern Worten: Iſt das Merkmal was dem Gegenſtande im Urtheil beigelegt wird die Bedingung des Wohlgefallens oder Mißfallens, oder iſt das Wohlgefallen oder Mißfallen die Bedingung des dem Gegenſtande beigelegten Merkmals? Iſt das erſtere der Fall, ſo geht das Urtheil vor dem Gefühl der Luſt vorher; findet aber das andere ſtatt, ſo folgt das Urtheil auf das Gefühl der Luſt.

Dem Urtheil über das Angenehme geht das Gefühl der Lust vorher, denn sie ist nichts anders als das Wohlgefallen an der Sinnesempfindung; darum macht es auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch. Das Wohlgefallen am Guten folgt auf das Urtheil und setzt dasselbe voraus; und da das Urtheil ein Erkenntnißurtheil ist, fordert es als solches Allgemeingültigkeit, und das Wohlgefallen wird unter Voraussetzung der Anerkennung des Zwecks für nothwendig erklärt. Gienge beim Urtheil über das Schöne die Lust an dem gegebenen Gegenstande vor dem Urtheil her, so müßte die Lust durchaus durch die Sinnenempfindung gegeben werden und da diese nur Privatgültigkeit haben kann, so würde das Geschmacksurtheil über das Schöne, welches allgemeine Einstimmung ansinnt, nicht möglich seyn. Dadurch unterscheidet sich also das Urtheil über das Schöne von dem über das Angenehme. — Allein es fällt auch wieder in die Augen, daß dem Wohlgefallen am Schönen, nicht wie beim Guten, das Urtheil als Erkenntniß vorausgehen kann, denn sonst müßte ich die Einstimmung in mein Urtheil, daß etwas schön oder häßlich sei, andern nicht blos ansinnen, sondern sie durch Erkenntniß grade dazu zwingen; welches gleichfalls nicht der Fall ist. Es muß also dem Urtheil über das Schöne zwar etwas subjektives (keine objektive Erkenntniß), das aber doch allgemein mittheilbar ist, zum Grunde liegen, was auf der einen Seite die Lust, auf der andern Seite das Urtheil begründet. Es ist also die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geschmacksurtheils, die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden als Erkenntniß und Vorstellung, insofern sie zur Erkenntniß gehört. Da nun der Bestimmungsgrund zu einem Geschmacksurtheil über das Schöne blos subjektiv seyn soll, so kann er nicht Erkenntniß des Gegenstandes seyn, weil er sonst objektiv wäre. Folglich muß dieser Bestim-

mungsgrund etwas in dem Urtheilenden seyn, das zwar nicht eine zur Erkenntniß gehörige Vorstellung, aber doch ein dazu gehörender Zustand ist; d. h. es muß der Gemüthszustand seyn, welcher im Verhältniß der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniß überhaupt beziehen; es ist, mit andern Worten, der Gemüthszustand, wo Einbildungskraft und Verstand (denn beide sind zur Erkenntniß erforderlich) in dem Verhältniß gegen einander gesetzt werden, daß sie sich anschicken eine Erkenntniß hervorzubringen. Die Vorstellung des Gegenstandes wirkt so auf Einbildungskraft und Verstand ein, daß diese gestimmt (angetrieben) werden, ihre Funktionen zu verrichten. Die Vorstellung des Gegenstandes ist der Beschaffenheit beider Vorstellungskräfte angemessen, für beide zweckmäßig. Dieser Zustand ist der Grund eines Gefühls der Lust, welches wir für allgemeinmittheilbar halten, weil es sich auf Kräfte des Gemüths gründet, die wir allgemein voraussetzen müssen, wenn Erkenntniß überhaupt möglich seyn soll. Dies bedarf vielleicht für einige meiner Leser noch einer Erläuterung, welche ich also hinzufügen will.

Im ersten Theil dieses Werks ist gezeigt, daß zur Erkenntniß eines Gegenstandes zwei Vorstellungen erforderlich sind, eine Anschauung und ein Begriff, durch den letzten wird die Anschauung auf ein Objekt bezogen, und erhält dadurch objektive oder allgemeine Gültigkeit. Eine jede Erkenntniß eines Gegenstandes als eine solche fordert allgemeine Mittheilbarkeit und sie hört auf Erkenntniß zu seyn und wird ein bloßes subjektives Spiel der Vorstellungen ohne alle Realität, wenn man diese Allgemeingültigkeit von ihr verneint. Diese Allgemeingültigkeit der Erkenntniß für alle Menschen setzt aber voraus, daß die zur Erkenntniß erforderlichen Vorstellungsvermögen bei allen gleiche Beschaffenheit (der Art, wenn gleich nicht dem Grade nach) haben. Hat dies Richtigkeit, so springt in die Augen, daß ein Gegenstand, der für die Erkennt-

nißvermögen des einen Menschen zweckmäßig (zum Behuf ihrer Thätigkeit) ist, auch für alle als zweckmäßig betrachtet werden müsse. Folglich wenn ein Gegenstand bei mir meine Erkenntnißkräfte so zu ihren Funktionen bestimmt, daß diese leicht von statten gehen, folglich kein Zwang, sondern nur eine freie Thätigkeit, dabei gefühlt wird, daß die Funktion keine Arbeit, sondern blos Spiel wird, so kann ich voraus setzen, es werde der Gegenstand dies bei allen Menschen thun. Diese Zweckmäßigkeit des Gegenstandes für meine Erkenntnißkräfte erkenne ich aber nicht durch Begriffe (denn das Schöne beruht nicht auf Begriffen), sondern durch den Gemüthszustand in welchen ich versetzt werde; ich werde des Spiels, der Leichtigkeit der Thätigkeit meiner Erkenntnißkräfte inne, und dieses Gefühl ist ein Gefühl der Lust. — Welches sind aber die Vorstellungsvermögen, welche zum Erkennen eines Gegenstandes erforderlich sind? Erstlich das Anschauungsvermögen (Sinnlichkeit) und das Begriffvermögen (Verstand). Die Sinnlichkeit kömmt sowohl als Sinn, welche die Materie der Anschauung liefert, als auch als Einbildungskraft, welche die Materie zusammen verbindet und dadurch die Form der Anschauung bestimmt, in Wirksamkeit. Das was der Sinn als Materie liefert kommt beim Schönen nicht in Betracht, weil es stets nur als subjektiv angesehen werden kann und es für uns ewig unmöglich bleiben wird, auszumachen, ob zwei Menschen dieselbe Vorstellung der Materie einer Anschauung haben, wenn sie auch beide in der Benennung übereinstimmen.*) Es bleibt also blos noch die Einbildungskraft und der Verstand; erweckt ein uns gegebener Gegenstand die Thätigkeit derselben so, daß sie in dem Verhältniß gegen ein-

*) So läßt sich z. B. auf keine Weise je ausmitteln, ob A und B von der Farbe des Scharlachs, der vor ihnen liegt, gleiche Vorstellung dem Inhalte nach haben, ob ihn gleich beide roth nennen.

ander kommen, als zu einer Erkenntniß erforderlich iſt, und werden wir dieſes Zuſtandes, der Luſt erzeugt, inne, ſo ſprechen wir das Urtheil: Der Gegenſtand iſt ſchön, und ſinnen aus den oben angegebenen Gründen jedermann an, er ſolle uns beipflichten.

Folgendes wird nun deutlich werden. So wie durch die Uebereinſtimmung einer Anſchauung mit einem Begriff Erkenntniß ſich ergiebt, welche mit Recht Allgemeingültigkeit fordert; ſo findet ſich beim Schönen Uebereinſtimmung der zur Erkenntniß erforderlichen Vermögen, Einbildungskraft und Verſtand, welche alſo auch Allgemeingültigkeit erwartet, aber aus keinem objektiven, ſondern blos ſubjektiven Grunde.

Dieſe Erörterung des Geſchmacksurtheils über das Schöne führt uns auf den Begriff der Zweckmäßigkeit, welcher ganz offenbar an die Schönheit ſich anſchließt. Wir wollen jetzt näher zu beſtimmen ſuchen, auf welche Weiſe der Begriff der Zweckmäßigkeit mit dem Geſchmacksurtheil in Verbindung ſteht.

Hier entſteht zuerſt die Frage: Was iſt Zweck? Was zweckmäßig? —

Es baut jemand ein ſeltſames Gebäude mit vielen Fenſtern, wir fragen den Bauherrn: Was haben Sie bei dieſem Gebäude für einen Zweck? Das heißt offenbar nichts anders, welches iſt der Begriff den Sie ſich vorher machten, und der nun durch das Gebäude hervorgebracht werden ſoll. Er antwortet uns: es ſoll zum Aufbewahren des Getreides dienen (ein Kornſpeicher ſeyn). Das Aufbewahren des Getreides, welches er ſeinen Zweck nennt, iſt alſo ein Gegenſtand, der durch einen Begriff vorgeſtellt wird (der Gegenſtand eines Begriffs wie Kant ſich ausdrückt), und dieſer Begriff iſt die Urſach von dem Gebäude. Der Gegenſtand der hervorgebracht wird, der die Wirkung des gedachten (vorgeſtellten) Zwecks iſt, heißt das Mittel, und inſofern er mit dem Zwecke übereinſtimmt, wird er zweckmäßig genannt. So finden wir

es, um das obige Beispiel beizubehalten, zweckmäßig an dem aufgeführten Gebäude, daß es viele Fenster hat, um durch das Durchstreichen der Luft das aufgeschüttete Getreide vor Verderbniß zu schützen. Was zu dem Zweck nicht wirkt, heißt unzweckmäßig, was ihm entgegen wirkt, zweckwidrig. Bei der Causalität nach Zwecken findet sich folgende Eigenthümlichkeit: Der Begriff des Zwecks geht in der Vorstellung des Mittels vorher, und wird die Ursache desselben, in der Wirklichkeit hingegen, wird das Mittel Ursach und der Zweck die Wirkung. Unser Bauherr dachte sich zuvörderst den Zweck Getreide aufzuschütten, daraus entsprang die Vorstellung eines dazu aufzuführenden Gebäudes (Mittel), die Vorstellung des Zwecks ward die Ursach des aufgeführten Gebäudes, und nun wird das Gebäude die Ursache, der reale Grund der Möglichkeit, daß das Getreide aufbewahrt werden kann.

Wo also nicht blos die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (entweder seiner Existenz überhaupt oder seiner Form nach) als Wirkung, nur dadurch als möglich gedacht wird, daß diese Wirkung als Begriff den Gegenstand hervorgebracht hat, da denkt man sich einen Zweck. Ich kann mir die Existenz der Hieroglyphen nicht anders als dadurch vorstellen, daß sie jemand nach Begriffen hervorgebracht hat; ich denke also daß die Hieroglyphen einen Zweck haben. Man findet an den Ufern der Ostsee Steine, welche die Form eines Keils haben, und wo in der Nähe ihrer Grundfläche ein rundes Loch sich befindet; wir können uns diese Form nicht anders erklären, als daß sie nach Begriffen hervorgebracht sind, daher rieth man auf den Zweck, den sie gehabt haben, glaubt z. B. sie hätten zu Beilen gedient.

Das Vermögen, welches durch seine Vorstellungen Ursach von dem Gegenstand derselben wird, heißt Begehrungsvermögen, und ist es nur durch Vorstellung von Zwecken, Begriffen, bestimmbar, so heißt es Wille.

Die Existenz eines Gegenstandes oder seine Form von einem Zweck ableiten, heißt also sie als Wirkung eines Willens betrachten.

Wir müssen, wenn wir von Gegenständen etwas aussagen, unterscheiden, ob sie wirklich so sind, oder ob es uns nur unter diesen Bedingungen möglich wird, sie zu erklären und zu begreifen. — So nennen wir ein Objekt, (auch) eine Handlung, einen Gemüthszustand) zweckmäßig, nicht blos dann, wenn es wirklich nach Zwecken hervorgebracht ist, und mit diesen zusammen stimmt; sondern auch dann, wenn es uns unmöglich wird die Beschaffenheit desselben zu erklären und zu begreifen, sobald wir nicht annehmen, es sei durch eine Causalität nach Zwecken, d. h. durch einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hat, hervorgebracht. — Wir können also etwas für zweckmäßig erklären, ob wir gleich zugestehen, daß seine Existenz oder die Existenz seiner Form freilich absolut-nothwendig keinen Zweck voraussetzt, sobald wir uns nur bewußt sind, wir können diese Existenz nicht anders erklären. Mag es immerhin seyn, daß ein höherer Geist mit größern Erkenntnißkräften als die meinigen sind, ausgerüstet, den Bau eines Baums aus bloßen mechanischen Gesetzen der Causalität erklären kann, und daß der Baum wirklich so hervorgebracht wird, für ihn also kein Zweck statt findet: so kann ich doch den Bedingungen meiner Erkenntnißkräfte gemäß, die Existenz desselben der Möglichkeit nach, nicht anders erklären, als daß ich ihren Grund in einen Willen setze. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck seyn, sofern wir die Ursach dieser Form nicht in einem Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten und begreiflich machen können. Nur haben wir nicht immer nöthig, das was wir beobachten, durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen; also können wir an Gegenstän-

den eine Zweckmäßigkeit der Form noch durch unsere Reflektion wahrnehmen, ohne daß wir ihr einen Zweck (als Materie der Zweckverknüpfung) zum Grunde legen.

Aller Zweck ist entweder subjektiv oder objektiv. Er heißt subjektiv, wenn er auf Triebfedern, subjektiven Beweggründen, objektiv, wenn er auf objektiven (allgemeingültigen) Beweggründen beruht. — Das Urtheil über das Angenehme beruht auf einem Gefühl, ist interessirt, und setzt daher einen subjektiven Zweck voraus. Das Urtheil über das Gute beruht auf Begriffen und setzt einen objektiven Zweck voraus. Beim Angenehmen findet subjektiver Zweck und subjektive Zweckmäßigkeit, beim Guten objektiver Zweck und objektive Zweckmäßigkeit statt. — Beim Schönen findet, wie wir gleich zeigen wollen, weder subjektiver noch objektiver Zweck, sondern blos subjektive Zweckmäßigkeit statt. Es kann bei einem Urtheil, wodurch ein Gegenstand für schön erklärt wird, kein subjektiver Zweck statt finden, weil das Urtheil sonst nicht uninteressirt seyn würde, kein objektiver, weil das Urtheil sonst ein Erkenntnißurtheil (nicht blos ästhetisch, sondern logisch) seyn müßte; das Geschmacksurtheil, eben weil es ästhetisch ist, setzt keinen Begriff des Gegenstandes voraus, der doch erforderlich, wenn in ihm von einem objektiven Zweck d. h. von der innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes durch diese oder jene Ursach die Rede wäre. — Zweckmäßigkeit aber kömmt offenbar einem Gegenstande zu, den wir schön finden sollen, denn er ist zweckmäßig für unsere Vorstellungskräfte (Einbildungskraft und Verstand), welche in eine unter sich angemessene Thätigkeit gesetzt werden müssen, wenn Erkenntniß zu Stande kommen soll. Diese Zweckmäßigkeit kann aber nicht objektiv seyn, weil sie sonst Erkenntniß des Gegenstandes voraussetzen müßte; sie ist also blos subjektiv, d. h. der Gegenstand wird als angemessen einer Eigenschaft des Subjekts betrachtet. — Demungeachtet drücken wir unser Urtheil, wodurch wir

einen Gegenstand für schön erklären, als allgemeingültig aus, gleichsam als wäre die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes objektiv, dies aber aus dem Grunde, weil wir dasjenige in uns, dem der Gegenstand als angemessen vorgestellt wird, allen zuschreiben müssen, weil darin die Möglichkeit einer Allgemeingültigkeit und allgemeinen Mittheilbarkeit der Erkenntniß überhaupt gegründet ist. Wären nicht Einbildungskraft und Verstand und das Verhältniß derselben gegeneinander zum Behuf einer Erkenntniß bei allen Menschen wesentlich übereinstimmend, so wären unsere Vorstellungen gar nicht mittheilbar, alles wäre blos subjektiv und keine Erkenntniß möglich, weil zu derselben Objektivität erforderlich ist. Daher muß ich das Geschmacksurtheil auch für allgemein mittheilbar halten, eben so wie ein Erkenntnißurtheil, nur mit dem Unterschied, daß die allgemeine Mittheilbarkeit des erstern nicht auf Begriffen beruht, wie bei dem letztern. —

Das Geschmacksurtheil steht also hier, wie bei den vorigen Titeln der Urtheile, zwischen dem Angenehmen und Guten mitten inne; es sagt zwar wie das Angenehme, nur subjektive Zweckmäßigkeit aus, aber eine solche, die ich für jedermann erwarten kann; es macht wie das Gute auf das allgemeine Anerkennen der Zweckmäßigkeit Anspruch, aber nicht durch Begriffe, sondern durch Gefühl, also nicht auf objektivem, sondern auf subjektivem Wege.

Da das Geschmacksurtheil gar nicht auf den Zweck sieht, so ist die Zweckmäßigkeit, die dem Gegenstande, wenn er schön genannt werden soll, beigelegt werden muß, nicht material, sondern blos formal.

Mit dieser Untersuchung über Zweck und Zweckmäßigkeit, die an einem Gegenstande betrachtet werden müssen, ist eine andere Untersuchung nahe verwandt, welche zur Beurtheilung der Darstellung des Schönen dient, die durch Baumgarten zuerst gegeben, und nach-

her von mehreren deutschen Philosophen ihren Geschmackslehren über das Schöne (Aesthetiken) zum Grunde gelegt worden. Sie betrifft die Vollkommenheit des Gegenstandes, den wir für schön erklären.

Die objektive Zweckmäßigkeit besteht in dem Zusammenstimmen des Mannigfaltigen des Gegenstandes zu einem Begriff. Sie ist entweder äußere oder innere, bei der erstern ist der Begriff etwas von dem Gegenstande verschiedenes, worauf der Gegenstand sich als Mittel bezieht, bei der zweiten ist es der Begriff des Gegenstandes selbst. Die äußere objektive Zweckmäßigkeit heißt Nützlichkeit, die innere Vollkommenheit. Wenn die mannigfaltigen Theile des Gebäudes, um mich auf das oben gegebene Beispiel vom Kornspeicher zu berufen, seine Höhe, sein Dach, seine Fenster, seine Lage u. s. w. zu dem Begriff, daß es zum Aufbewahren des Getreides dienen soll, zusammenstimmt, so ist es äußerlich objektiv zweckmäßig, und seine Zweckmäßigkeit ist seine Nützlichkeit. — Bei der innern Zweckmäßigkeit (Vollkommenheit) frage ich blos was der Gegenstand seyn, nicht wozu er dienen soll; z. B. wenn ich die Vollkommenheit der vor mir stehenden Statue beurtheilen soll, so muß ich zuerst wissen, was sie seyn soll, daraus daß sie eine männliche Figur ist, über deren Schulter eine Löwenhaut herabhängt und die eine Keule trägt, schließe ich, die Statue soll ein Herkules seyn, und nun bin ich im Stande über ihre Vollkommenheit zu urtheilen. Hier ist ganz und gar nicht davon die Rede, wozu die Statue des Herkules dienen soll, ob in einem Prunkzimmer, oder auf einem Pallast, oder in einem Garten, oder auf einer Wasserleitung aufgestellt zu werden. — Die Vollkommenheit eines Gegenstandes aber ist wieder von doppelter Art, entweder qualitativ oder quantitativ. Bei der qualitativen wird darauf gesehen, ob das Mannigfaltige des Gegenstandes mit dem Begriffe von dem, was er seyn soll, zusammenstimmt (es

iſt hier von der Beſchaffenheit, Qualität, des Mannigfaltigen in dem Objekt die Rede); bei der quantitativen Vollkommenheit, die man auch Vollſtändigkeit nennt, iſt die Frage, ob der Gegenſtand auch alles das enthält, was zu ſeinem Begriff erforderlich iſt, es liegt ihr offenbar der Größenbegriff der Allheit zum Grunde und es wird dabei vorausgeſetzt, daß der Begriff, was das Ding ſeyn ſoll, ſchon zum voraus beſtimmt gedacht worden. Tadle ich an der aufgeſtellten Statue des Herkules, daß ſie zu ſchwache Schultern habe, oder lobe ich das kurze krauſe Haar, was in kleinen Locken die Schläfe bekränzt; ſo ſpreche ich in beiden Fällen von der qualitativen Vollkommenheit derſelben. Fehlte dem Herkules ein Finger, ſo wäre er unvollſtändig. — Man nennt die qualitative Vollkommenheit auch die formale und die quantitative die materiale; weil die letztere darauf ſieht was da iſt, und die erſtere, wie es da iſt.

Es war ſehr natürlich, daß diejenigen, welche die Beurtheilung des Schönen zu einer Wiſſenſchaft erheben und die Regeln des Geſchmacks in eine ſyſtematiſche Verbindung bringen wollten, ſich nach einem Begriff der Schönheit umſahen, der zur Grundlage ihres Gebäudes tauglich wäre; ſie mußten um ſo eher einen ſolchen Begriff für möglich halten, da ſie wohl einſahen, daß das Urtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, nicht in der bloßen Sinnenempfindung gegründet ſeyn könne, weil es gleich einem logiſchen Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht. Hätte man einmal angenommen, die Schönheit beruhe auf einem Begriff, ſo war dies der Zweck, und zwar objektiver Zweck (gleichfalls wegen der Allgemeingültigkeit). Da es zweierlei Arten des Zwecks äußere und innere giebt, ſo war hier zu wählen; Batteux nahm den erſtern an, er ſetzte die Schönheit des Gegenſtandes in Nützlichkeit, in Beziehung auf unſre eigene Vollkommenheit oder auf unſern eigenen Nutzen. Baumgarten aber und mehrere deutſche

Philosophen setzten sie in Vollkommenheit, die aber, um das Geschmacksurtheil vom Erkenntnißurtheil zu unterscheiden, in dem erstern nicht deutlich, sondern nur verworren gedacht werde. — Da bei der anhängenden Schönheit, wie wir oben gesehen haben, allerdings von Vollkommenheit die Rede seyn muß (wenn sie gleich nicht das ganze Geschmacksurtheil begründet), so war es um so leichter, Schönheit und Vollkommenheit für gleichbedeutend zu halten. —

Daß die Behauptung des Batteux, die Schönheit sei in der Nützlichkeit zu setzen, unrichtig ist, ergiebt sich aus dem was wir über die Geschmacksurtheile gesagt haben, hinreichend; der Torf hat mannigfachen Nutzen für mich, ich finde ihn aber doch nicht schön, da hingegen das Daseyn einer Blume, die am Wege steht, mir ganz gleichgültig ist und ich sie dennoch für schön erkläre.

Was aber die Behauptung der deutschen Philosophen, Schönheit sei Vollkommenheit, betrifft, so ist die freie Schönheit eine Instanz dagegen welche gewiß nicht gehoben werden kann, da es bei ihr gar nicht darauf ankommt, was der Gegenstand seyn soll. — Die Aesthetiker fühlten wohl, daß zwischen den Geschmacks- und Erkenntnißurtheilen ein Unterschied ist, sie glaubten aber dieser sei nicht specifisch (wie wir ihn angegeben haben, daß das Geschmacksurtheil ästhetisch, das Erkenntnißurtheil logisch ist), sondern blos dem Grade nach; sie behaupteten die Begriffe des Schönen und Guten seien ihrem Ursprung und Inhalt nach einerlei und blos der logischen Form nach unterschieden, der erstere blos ein verworrner, der andere ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit. Dieser von ihnen angegebene Unterschied gründete sich auf einer Behauptung der Leibnitzischen Schule, deren wir im ersten Theil dieser Darstellung auch Erwähnung gethan, daß Anschauungen und Begriffe (Vorstellungen durch die Sinne und durch den Verstand)

der Art nach einerlei und nur durch die verschiedenen Grade des Bewußtseyns von einander unterschieden wären; ein dunkler und verworrner Begriff sei eine Anschauung, so wie eine deutliche Anschauung ein Begriff. So unrichtig diese Behauptung in Rücksicht der Vorstellungen ist, indem Anschauungen und Begriffe specifisch verschieden sind; eben so irrig ist auch die Meinung, die Schönheit für eine verworrene Vorstellung der Vollkommenheit zu halten. Als Beweis der Richtigkeit der Behauptung stellte Meier, Baumgartens Commentator, in seinen Anfangsgründen der schönen Wissenschaften folgendes Beispiel auf: „Die Wangen einer schönen Person, auf welchen die Rosen mit einer jugendlichen Pracht blühen, sind schön, so lange man sie mit bloßen Augen betrachtet. Man beschaue sie aber durch ein Vergrößerungsglas; wo wird die Schönheit geblieben seyn? Man wird es kaum glauben, daß eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen ist, die voller Berge und Thäler ist, deren Schweißlöcher mit Unreinigkeit angefüllt sind, und welche über und über mit Haaren bewachsen ist, der Sitz desjenigen Liebreitzes sei, der die Herzen verwundet. Und woher entsteht diese unangenehme Verwandlung? Ist es nicht augenscheinlich, daß die ganze Veränderung in unserer Vorstellung sich zugetragen, indem die undeutliche Vorstellung, durch Hülfe der Vergrößerungsgläser, dieser Zerstörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden." Der Verfasser hat durch diese Stelle schon gezeigt, daß sein Geschmack nicht sehr gebildet war, wie hätte er sonst das aufgestellte Bild bis zum Ekelhaften ausmahlen können! Aber dies Beispiel beweist auch nicht, was es beweisen soll. Zugestanden, daß durch Vergrößerungsgläser (die der Verfasser doch ungerecht mit dem Namen Zerstörer der Schönheit brandmarkt, indem sie auch oft Schönheiten entdecken, die dem unbewaffneten Auge entgehen) die Anschauung der schönen Wangen des Mädchens deut-

licher gemacht werden, und dadurch ihre Schönheit verlehren, so folgt daraus doch nichts weiter, als die Anschauung der Wangen des Mädchens, die mir durch das Vergrößerungsglas gegeben wird, ist nicht schön, da hingegen die durch das bloße Auge es ist. — Dies rührt blos von der Menge des Mannigfaltigen her, die wir durch Hülfe des Glases wahrnehmen, was sich nicht leicht zur Einheit eines Begriffs verbinden lassen will. — Anschauung bleibt Anschauung (Vorstellung durch den Sinn), ob wir sie durchs bloße oder durchs bewaffnete Auge erhalten; um aber Vollkommenheit in einem Gegenstande, sei es dunkel oder deutlich, zu erkennen, müssen wir durchaus die Anschauung mit einem Begriff (von dem was der Gegenstand seyn soll) vergleichen, und dieser Begriff ist von der Anschauung specifisch verschieden, auf welchem Wege diese auch immer gegeben und durch welche Hülfsmittel das Bewußtseyn der in ihr enthaltenen Theilvorstellungen auch immer erhöht werden mag. Dies erhellt daraus, daß wenn jemand auch durch ein Vergrößerungsglas alles das in den Wangen seiner Geliebten entdeckt, was uns Meyer so ausführlich schildert, so wird er freilich eben kein Wohlgefallen empfinden, allein er wird doch wahrlich auch nicht an den Zweck dieser Schweißlöcher, dieser Haare u. s. w., denken, und die Zusammenstimmung alles dieses Mannigfaltigen zu diesem Zwecke sich vorstellen. — Der gemeine Mann hat eine sehr verworrene Vorstellung von dem Zweck der logarithmischen Tabellen, und ihrer Vollkommenheit, findet er sie etwa deshalb schön? —

Wenn wir behaupten, daß das Wohlgefallen an Schönheit nicht auf Erkenntniß (dunkle oder deutliche) der Vollkommenheit des Gegenstandes beruhe, so wollen wir damit nicht leugnen, daß mit der Erkenntniß der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen eines Gegenstandes zur Einheit seines innern Zwecks Wohlgefallen verbunden seyn könne, nur ist dies Wohlgefallen von der Lust, die in

dem Geſchmacksurtheil über das Schöne ausgedrückt wird, wohl zu unterſcheiden.

4. Vergleichung der Urtheile, die ein Wohlgefallen an einem Gegenſtande ausdrücken, der Modalität nach.

Wir werden hier die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit in Beziehung auf das Wohlgefallen, was durch ein Urtheil ausgedrückt wird, betrachten müſſen.

Man kann von einer jeden Vorſtellung ſagen, es ſei möglich, daß ſie (als Erkenntniß) mit einer Luſt verbunden ſei. Von dem, was ich angenehm nenne, ſage ich, daß es in mir wirklich Luſt bewirke; vom Schönen denkt man ſich, daß es eine nothwendige Beziehung aufs Wohlgefallen habe, und dies letztere gilt auch vom Guten. Die Nothwendigkeit aber eines Geſchmacksurtheils iſt von der eines Urtheils, wodurch ein Gegenſtand für gut erklärt wird, wohl zu unterſcheiden. Beim Guten beruht dieſe Nothwendigkeit auf Begriffe, und iſt entweder theoretiſch- oder praktiſch-objektiv, die erſtere ſtützt ſich auf Naturgeſetzen, die andere auf Freiheitsgeſetzen. Die Nothwendigkeit im Urtheil über das Schöne beruht nicht auf Geſetzen, aus welchen die Richtigkeit des Urtheils durch Subſumtion abgeleitet wird; ſondern die Nothwendigkeit wird in dem Urtheil, welches doch ein einzelnes iſt von ſelbſt erkannt. Kant nennt dieſe Nothwendigkeit exemplariſch, d. h. die Nothwendigkeit der Beiſtimmung aller zu einem Urtheil, was wie Beiſpiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angeſehen wird.

Daß die Nothwendigkeit des Geſchmacksurtheils von der logiſchen verſchieden iſt, ſieht man daraus, daß die Geſchmacksurtheile der logiſchen Form nach nur einzelne Urtheile ſind, da hingegen die nothwendigen Erkenntnißurtheile allezeit allgemein ſeyn müſſen. Die Nothwendigkeit des Geſchmacksurtheils iſt daher auch nicht apodiktiſch, es kann aber auch dieſe Nothwendigkeit nicht aus

der Erfahrung vermittelst der Induktion abgeleitet werden, weil dadurch nie Nothwendigkeit eines Urtheils begründet werden kann und überdies die Geschmacksurtheile, wenn sie gleich Allgemeingültigkeit fordern, doch, wie die Erfahrung lehrt, nichts weniger als allgemeingeltend sind.

Alle Nothwendigkeit ist entweder unbedingt oder bedingt; so führen die sittlich-praktischen Gesetze unbedingte Nothwendigkeit bei sich, sie fordern ohne alle Bedingung, ohne alle Voraussetzung, daß etwas geschehen soll; z. B. Du sollst nicht stehlen; die Maximen der Klugheit haben nur bedingte Nothwendigkeit, sie bestimmen nur den Willen, insofern der Mensch den Zweck will. Z. B. Wer reich werden will, muß sparsam seyn, wo die Sparsamkeit nicht überhaupt, sondern nur unter Voraussetzung des Reichwerdens, geboten wird. —

Das Geschmacksurtheil sinnt jedermann Beistimmung an, es fordert daher, wie die sittlich- und technisch-praktischen Regeln etwas vom Subjekt, daher trägt es die Form des Sollens, denn derjenige, der etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle.

Die Tugend und Rechtspflichten, welche eine unbedingte Nothwendigkeit bei sich führen, beruhen auf Freiheit und gründen sich auf der mit Freiheit allein bestehenden Allgemeingültigkeit der Vorschrift. Ihre Form ist ein Sollen. Die technisch-praktischen führen nur eine bedingte Nothwendigkeit bei sich, setzen bei dem Subjekt, was sie anerkennen soll, das Wollen eines Zwecks voraus, und geben das Mittel dazu an, dessen Gültigkeit auf Naturgesetzen beruht, und von diesen seine Nothwendigkeit erhält. Ihre Form ist: Wenn Du willst, so mußt Du. — Beide gründen sich auf einem Begriff, diese auf Naturnothwendigkeit, jene auf Freiheit. Die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils, welche ein Sollen zur Form hat, stimmt also in dieser Rücksicht mit

den sittlichen Geboten überein, nur unterscheidet sie sich darin von derselben, daß sie keinen Begriff zum Grunde legt; daher sie zwar die Freiheit in Anspruch nimmt, aber nicht solche, die durch einen bestimmten Begriff sich selbst zur Handlung bestimmt und diese Bestimmung der Willkühr von jedermann fordert, sondern diejenige, welche ohne Begriff jedermann Einstimmung im Wohlgefallen zum Urtheil über das Schöne (nicht zur Handlung), ansinnt; und so trägt die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils einer Seits die Form einer sittlich-praktischen Vorschrift (das Sollen, aber nicht als Gebot, sondern als erwartete Gunst); anderer Seits die Form eines theoretischen Urtheils, in sofern nicht gehandelt, sondern vom Gegenstand ein Merkmal (daß er schön oder häßlich sei) ausgesagt werden soll. Die Nothwendigkeit, die wir dem Geschmack beilegen, ist nicht objektiv, sondern subjektiv und also bedingt. — Das Geschmacksurtheil kann daher zwar kein objektives Prinzip, weil es sonst apodiktische Gewißheit bei sich führen müßte, aber es muß ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, jedoch allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Dies Prinzip ist, daß in jedem urtheilenden Subjekt sich etwas finden müsse, wodurch, wenn ihm der Gegenstand gegeben wird, den wir schön finden, in ihm durch denselben ein gleiches Gefühl des Wohlgefallens erzeugt wird, welches ihn bestimmt, unserm Urtheil beizupflichten. Da dies nun nicht durch Begriffe geschehen kann, weil sonst das Urtheil ein wirkliches Erkenntnißurtheil wäre, in dem Geschmacksurtheile aber doch die Schönheit dem Gegenstande, als wäre sie ein Erkenntnißmerkmal desselben, beigelegt wird, so wählte man für das dem Geschmacksurtheile zum Grunde liegende subjektive Prinzip den Namen eines Sinnes, und da man es, wenn anders die Geschmacksurtheile mit Recht auf subjektive Allgemeingültigkeit sollen Anspruch machen können, jedermann zu-

ſchreiben muß, den Namen des Gemeinſinnes (sensus communis).

Da dieſer Ausdruck Gemeinſinn unrichtig verſtanden zu weſentlichen Irrthümern verleiten könnte, ſo wollen wir noch einige Bemerkungen über denſelben hinzufügen.

Sinn in der eigentlichen Bedeutung iſt das Vermögen unmittelbarer objektiver Vorſtellungen (Anſchauungen), die uns durch Empfindung gegeben werden. Durch ihn erhalten wir die Materie der Anſchauung, welche durch Hülfe der Einbildungskraft wirklich Anſchauung wird.

Man braucht aber den Ausdruck Sinn auch in anderer Bedeutung, man ſpricht von einem Sinn für Wahrheit, Schicklichkeit, Gerechtigkeit u. ſ. w., ob man gleich weiß, daß die dieſen Urtheilen zum Grunde liegenden Vorſtellungen nicht in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, ſondern Begriffe ſind. — Betrachtet man dieſen Sprachgebrauch näher, ſo findet man, daß man auch der Urtheilskraft, wenn nicht ſowohl ihre Reflektion, als vielmehr blos das Reſultat derſelben bemerklich iſt, den Namen eines Sinnes giebt. So nennt man sensus communis, (gemeinſchaftlicher Sinn, gewöhnlich Gemeinſinn), das Beurtheilungsvermögen, welches in ſeiner Reflektion auf die Vorſtellungsart jedes andern in Gedanken Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten und dadurch der Illuſion zu entgehen, die aus ſubjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würden. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß man ſein Urtheil an anderer ihre, nicht ſowohl wirkliche, als vielmehr blos mögliche Urtheile hält und ſich in die Stelle jedes andern verſetzt, indem man blos von den Beſchränkungen, die unſerer eigenen Beurtheilung zufälliger Weiſe anhängen, abſtrahirt, welches wiederum dadurch be-

wirkt wird, daß man das, was in unserm Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel wie möglich, wegläßt und lediglich auf die formale Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes Acht hat. — Diese Reflection ist ein Werk der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft ist intellectuell, wenn sie nach Begriffen, ästhetisch wenn sie nach Gefühlen urtheilt. Diesem zu Folge würde der sensus communis von doppelter Art seyn: sensus communis logicus und aestheticus. Jener stützt sich auf Begriffe, die freilich oft nur dunkel gedacht werden, und abstrahirt von allen Beschränkungen unserer eigenen Erkenntniß, wodurch das Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen, berechtigt ist; der letztere auf Gefühl und strebt von dem Urtheil über das Schöne, Reitz und Rührung (als blos subjektiv und privatgültig) abzuscheiden. Da der Geschmack als Beurtheilungsvermögen des Schönen nicht auf Begriffen sich stützt, so wird er mit weit mehrerem Rechte den Namen eines Gemeinsinns verdienen, als die intellectuelle Urtheilskraft, die zu Erkenntnißurtheilen führt, und welche man, wenn mehr das Resultat ihrer Reflection als die Reflection selbst sichtbar wird, den gemeinen, gesunden Menschenverstand nennt *). — Beiläufig wollen wir hierbei noch bemerken, daß die Benennung moralischer Sinn statt moralisches Gefühl ganz unrichtig ist, weil

*) Der gemeine (gewöhnliche) Menschenverstand ist nicht immer der gesunde, wie die Erfahrung zur Genüge beweist. Hier werden beide Benennungen verbunden neben einander gestellt; aber in einer andern Bedeutung. Nur der Verstand ist gesund, welcher bei seinen Urtheilen das Subjektive vom Objektiven unterscheidet und verfährt, wie wir oben gezeigt haben. Dies ist aber das wenigste, was man von jedem Menschen als erkennenden Wesen mit Recht erwarten kann; und gemein heißt hier, was jeder Mensch haben muß, was zu besitzen kein Verdienst ist.

wir durch dies Gefühl keine Erkenntniß eines moralischen Gesetzes, sondern nur unseres Zustandes erhalten, der dadurch hervorgebracht wird, daß wir eine Regel deutlich oder undeutlich gedacht, für sittliche Vorschrift halten.

So viel ist also ausgemacht, daß wir, ohne einen ästhetischen Gemeinsinn (den man aber für keinen äußern Sinn halten muß) vorauszusetzen, kein Geschmacksurtheil für möglich erklären können. Ob und wie ein solcher Gemeinsinn als möglich gedacht werden könne, wollen wir weiter unten untersuchen; hier genügt es uns zu zeigen, daß die Gültigkeit des Geschmacksurtheils mit der Gültigkeit der Voraussetzung dieses Gemeinsinns steht und fällt.

Kurze Uebersicht der Eigenthümlichkeiten der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne.

Um unsern Lesern die Uebersicht des Gesagten zu erleichtern, wollen wir die charakteristischen Merkmale der reinen Geschmacksurtheile, die wir aus der Vergleichung derselben mit andern Urtheilen, welche gleichfalls mit einem Wohlgefallen verbunden sind, aufgefunden haben, kurzgefaßt zusammen stellen.

Die reinen Geschmacksurtheile sind:

1. Der Qualität nach: nicht logisch, sondern ästhetisch, drücken kein objektives Verhältniß der Vorstellungen, sondern nur ein subjektives, das Gefühl, aus, haben aber die Form der Erkenntnißurtheile (man fügt nicht wie beim Angenehmen mir hinzu). Das Wohlgefallen, was mit ihnen verbunden ist, ist ohne alles Interesse, beruht weder auf demselben, noch bringt es für sich genommen (ohne zufällige Beziehung) ein solches hervor; eben deshalb ist das Wohlgefallen am Schönen frei und als Gunst zu betrachten. Der logischen

Qualität *) nach können ſie bejahend und verneinend ſeyn.

2. Der Quantität nach ſind ſie pluraliſtiſch nicht egoiſtiſch, ſie ſinnen jedermann Einſtimmung an, doch können ſie dieſe Einſtimmung nicht wie die Erkenntnißurtheile durch Begriffe erzwingen. — Ihrer logiſchen Quantität nach, ſind ſie einzelne Urtheile.

3. Der Relation nach, findet beim Gegenſtande, den wir für ſchön erklären, eine ſubjektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck ſtatt, die aber deshalb für allgemeingültig gehalten wird, weil ſie Zweckmäßigkeit für die Vorſtellkräfte zu einer möglichen Erkenntniß überhaupt iſt. Die Vorſtellung dieſer ſubjektiven Zweckmäßigkeit geht vor der Luſt am Schönen her. Der logiſchen Relation nach ſind die Geſchmacksurtheile kategoriſch.

4. Der Modalität nach kömmt ihnen ſubjektive Nothwendigkeit zu, die aber bedingt iſt, und auf Vorausſetzung eines Gemeinſinns, den wir Geſchmack nennen, ſich ſtützt. Ihre logiſche Form iſt aſſertoriſch.

Allgemeine Anmerkung.

Alles was wir im Vorhergehenden als Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils aufgezählt haben, betreffen nur daſſelbe, in ſo fern es rein iſt, d. h. das Schöne nur allein und nichts weiter betrifft. Die Geſchmacksurtheile aber ſind ſelten ſo rein, ſondern gemeiniglich mit andern Gefühlen des Wohlgefallens verbunden, wovon wir in einem eigenen Abſchnitt ſchon geredet und unſere Behauptung mit Beiſpielen belegt haben. Man muß alſo bei einem Geſchmacksurtheil, wenn es das eigentliche Schöne betreffen und mit Recht auf allgemeine Einſtimmung Anſpruch machen ſoll, alles andere Wohlgefallen was durch

*) Ich hoffe, daß nach dem, was im Vorhergehenden geſagt worden, meine Leſer in dem Satz keinen Widerſpruch finden werden; ein Urtheil iſt äſthetiſch — und es iſt der logiſchen Qualität nach bejahend und verneinend.

Empfindung oder durch Begriffe gegeben wird (ſinnliches oder intellectuelles Wohlgefallen) abſondern. —

Das ſinnliche Wohlgefallen beruht auf Empfindung und iſt von doppelter Art; entweder iſt es reine Luſt, welche in beförderter Thätigkeit der Lebenskraft beſteht, dann heißt es Reitz, oder es iſt ein von Luſt und Unluſt zuſammengeſetztes Gefühl, in dem aber die Luſt die Oberhand hat, dann heißt es Rührung. Rührung iſt ein Gefühl, in dem Annehmlichkeit nur vermittelſt augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender ſtärkerer Ergieſſung der Lebenskraft gewirkt wird. Beides muß vom Wohlgefallen am Schönen getrennt werden, weil es die Materie des Urtheils zum Beſtimmungsgrunde hat, und alſo nie auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen kann. Das Urtheil über das Schöne ſtützt ſich blos auf die Form des Gegenſtandes. Dieſem ſcheint zu widerſtreiten, daß wir einfache Farben und Töne ſchön finden und von jedermann Einſtimmung erwarten. Es ſcheint bei dizſen blos von Empfindung und von gar keiner Form die Rede zu ſeyn. Hätte dieſe Behauptung ihre Richtigkeit, ſo würde dadurch alles das, was wir über das Schöne geſagt haben, umgeſtoßen. — Allein ſchon der Umſtand, daß man die Töne und Farben für rein und nicht gemiſcht erklärt, zeigt an, daß man Mannigfaltiges darin als zu unterſcheiden vorausſetzt; denn das Einfache kann eben ſo wenig rein als gemiſcht genannt werden. Das Reine beſteht hier in der Gleichförmigkeit der Empfindung (die eine Zeitlang hindurch dauert), die durch nichts Fremdartiges geſtört und unterbrochen wird und dies gehört blos zur Form.

Reitz und Rührung können zwar, wenn ſie dem Geſchmacksurtheil beigemiſcht ſind, das Wohlgefallen am Schönen erhöhen, aber ſie ſtören auch die Reinheit des Geſchmacksurtheils und machen daſſelbe weniger ſicher.

Das intellectuelle Wohlgefallen, welches auf Begriffen beruht, iſt entweder das an Vollkommenheit, oder am Sittlichguten, oder am Nützlichen. Die beiden letztern ſind dem Urtheil über das Schöne ganz fremd; was aber den Begriff der Vollkommenheit betrifft, ſo iſt er, wie wir ſchon gezeigt haben, bei der anhängenden Schönheit durchaus in Betracht zu ziehen; allein ob er gleich ſodann das Wohlgefallen fixirt, und daſſelbe vermehrt, auch als nothwendige Bedingung der Schönheit vorausgehen muß, ſo gewinnt doch eigentlich weder die Vollkommenheit durch die Schönheit noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; ſondern weil es nicht vermieden

werden kann, daß wenn wir die Vorstellung, durch welche uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objekte (in Ansehung dessen was es seyn soll) durch einen Begriff vergleichen, wir sie auch zugleich mit dem Gefühl im Subjekte zusammen halten, so gewinnt das gesammte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemüthszustände zusammen stimmen.

Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zweck nur alsdann rein seyn, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte (wie z. B. der gemeine Mann von dem Zwecke der Blumen) oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurtheil fällete, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem andern, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenstandes sieht) getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen: der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daß der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit wende, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.

Darstellung der Rechtmäßigkeit eines reinen Geschmacksurtheils.

Alle unsere Erkenntniß bezieht sich auf die Sinnenwelt und setzt Prinzipien a priori voraus, welche in dem Verstande ihren Grund haben; wir haben im ersten Theil die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs dieser Prinzipien im Felde der Erfahrung dadurch gezeigt, daß wir bewiesen, ohne sie sei die Identität des Selbstbewußtseyns und alle Erkenntniß überhaupt unmöglich. Eben so stellten wir Prinzipien für die Sittlichkeit auf, welche in der praktischen Vernunft selbst ihren Grund haben und deren Gültigkeit dadurch dargethan wurde,

daß ohne sie keine Freiheit der Willkühr, welche sich in uns, durch das Bewußtseyn: Du sollst ankündigt, möglich wäre. — Eine solche Darstellung der Rechtmäßigkeit der Prinzipien muß, wenn wir uns ihrer ruhig bedienen wollen, nothwendig gegeben werden. Kant nennt sie eine Deduction, ein Ausdruck, der von den Rechtslehrern hergenommen ist. Die Deduction für die Prinzipien der Erfahrung kann nicht empirisch seyn, denn wir wollen nicht zeigen, wie und auf welchem Wege wir zum Bewußtseyn dieser Prinzipien gelangen, sondern ihre objektive Gültigkeit soll a priori erklärt und dargethan werden; dies kann nun nicht durch Ableitung von noch höheren objektiven Prinzipien a priori geschehen, denn diese würden wiederum eine neue Deduktion fordern. Die Gültigkeit dieser Prinzipien muß sich also auf Etwas stützen, was unmittelbar a priori gegeben ist, und diese ist für die Naturgesetze die Identität des Selbstbewußtseyns, für die Sittengesetze das Bewußtseyn: Du sollst.

Eben so werden wir eine Deduction der Geschmacksurtheile versuchen müssen, und diese kann gleichfalls nicht empirisch seyn, weil wir die Allgemeingültigkeit derselben nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, sondern jeder sein Urtheil nach seiner Contemplation des Gegenstandes fällt und gleichsam sein Urtheil als Autonomie anerkennt, sich nicht als Heteronomie aufdringen läßt, aber doch die Einstimmung von andern erwartet.

Man kann diese Aufgabe auch so vorstellen: Wie ist ein Urtheil möglich, das blos aus dem, dem urtheilenden Subjekt eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objekts in jedem andern Subjekte anhängig, a priori d. i. ohne fremde Bestimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte.

Wir haben im Vorhergehenden gesehen, daß die Geschmacksurtheile ihre subjektive Nothwendigkeit und damit in Verbindung stehende ästhetische Allgemeinheit auf die Voraussetzung eines Gemeinsinns unter dem Namen des Geschmacks (sensus communis aestheticus) gründen, und die Gewährleistung der Rechtmäßigkeit der reinen Geschmacksurtheile wird also die Befugniß zur Voraussetzung eines solchen Gemeinsinns darthun müssen.

Das Prinzip der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne kann kein objektives seyn, denn sonst würde die Richtigkeit eines jeden einzelnen dieser Geschmacksurtheile daraus erhellen, daß man den Gegenstand, über den das Urtheil gefällt werden soll, unter das Prinzip subsumirt, und also einen Vernunftschluß macht; dann aber ließe sich das Geschmacksurtheil beweisen und hätte objektive Gültigkeit, welches nicht der Fall ist. Es muß also das Prinzip subjektiv seyn. — Daher der Ausdruck Sinn für den Geschmack, wenn man ihn einen Gemeinsinn nennt.

Ferner muß dieses Prinzip in jedermann vorausgesetzt werden, weil sonst das Urtheil keine ästhetische Allgemeinheit haben würde, daher nennt man den Geschmack Gemeinsinn. — Unter dieser Voraussetzung erklärt sich, warum ein reines Geschmacksurtheil über das Schöne ein einzelnes Urtheil ist, jedermann Einstimmung ansinnt, subjektive Zweckmäßigkeit von dem Gegenstand voraussetzt und subjektive Nothwendigkeit aussagt.

Worin besteht denn nun aber dieser Gemeinsinn? Ist es ein äußerer Sinn? oder wird er nur uneigentlich ein Sinn genannt, und gehört das Urtheil eigentlich dem Verstande an? oder wenn dies beides nicht seyn sollte, worin besteht er denn?

Ein äußerer Sinn kann er nicht seyn, ob wir gleich von äußern Gegenständen im Geschmacksurtheil etwas aussagen;

denn durch den Sinn wird uns die Materie einer Anschauung gegeben, und die mit der Materie einer Anschauung verknüpfte Lust ist Annehmlichkeit, welche sich durch ihre bloße Privatgültigkeit von der Lust beim Schönen sehr unterscheidet.

Man pflegt auch wohl im gemeinen Leben die obern Erkenntnißvermögen, wenn sie richtig ihre Funktionen verrichten, und man sich wohl der Resultate, aber nicht der befolgten Regeln bewußt wird, einen Sinn zu nennen, wie wir dies oben S. 103 angemerkt haben, allein dann würde doch immer das dadurch gegebene Urtheil auf Begriffen beruhen, und also ein Erkenntniß und kein ästhetisches Urtheil seyn.

Die Schönheit ist also in der Anschauung aber nicht in der Materie, sondern in der Form derselben zu suchen. Die Form der Anschauung ist das Produkt der Einbildungskraft und zwar insofern Zusammensetzung dabei statt findet, der produktiven Einbildungskraft. Zur Schönheit eines Gegenstandes wird also erfordert, daß er seiner Form nach zweckmäßig für die produktive Einbildungskraft sei. Es darf der Einbildungskraft bei ihrer Funktion kein Zwang auferlegt werden, d. h. kein anderes Vermögen ihr ein Gesetz vorschreiben, und deshalb darf auch der Schönheit als solcher kein bestimmter Begriff untergelegt werden, weil dieser sonst als ein fremdes, nicht eignes Gesetz sie zwingen würde. — Demungeachtet aber muß Gesetzlichkeit (obgleich ohne Gesetz) da seyn, denn sonst würde das Geschmacksurtheil auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Es wird also das Wohlgefallen am Schönen durch das Bewußtseyn der freien Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft hervorgebracht. Diese Gesetzmäßigkeit ist a priori, weil das Geschmacksurtheil als ein solches (der Form, nicht dem Inhalte nach) a priori ist. Der Verstand aber ist das Vermögen der Gesetze und also auch der Gesetzmäßigkeit, denn diese gründet sich auf Begriffe. — Da nun beim Schönen freie Gesetzmäßigkeit statt finden soll, also kein bestimmter Begriff die Thätigkeit der Einbildungskraft

beſchränken darf, aber Geſetzmäßigkeit doch einen Begriff erfordert, ſo kann dies kein beſtimmter, ſondern nur ein möglicher Begriff überhaupt ſeyn; das kann aber nichts anders heißen, als die Thätigkeit der Einbildungskraft ſtimmt bei Auffaſſung der Form eines ſchönen Gegenſtandes mit dem Verſtande als dem Vermögen der Begriffe zuſammen. — Hier iſt kein Zuſammenſtimmen der Anſchauung zum Begriff, wie bei der objektiven Erkenntniß, ſondern ein Zuſammenſtimmen der Erkenntnißkräfte der Einbildungskraft und des Verſtandes in ihren Funktionen; daher die Subjektivität des Geſchmacksurtheils. —

Dieſes Zuſammenſtimmen aber der Einbildungskraft und des Verſtandes iſt auch zur Erkenntniß erforderlich, nur mit dem Unterſchiede, daß bei derſelben beſtimmte Vorſtellungen ſich finden; daher muß dieſes Zuſammenſtimmen der Erkenntnißkräfte in jedem Subjekt vorausgeſetzt werden, wenn objektive (allgemeingültige) Erkenntniß ſtatt haben ſoll; und inſofern hat dieſe Vorausſetzung beim Schönen mit Recht ſubjektive Allgemeingültigkeit. Dieſes Zuſammenſtimmen der Thätigkeiten beider Erkenntnißkräfte kann nur durch Reflection wahrgenommen werden, und alſo wird das Geſchmacksurtheil, welches auf dieſe Einſtimmung ſich gründet, der reflectirenden Urtheilskraft angehören. Dieſe hat aber nicht bei ihrer Reflection die Subſumtion einer Anſchauung unter einem beſtimmten Begriff zum Zweck, welches der Fall iſt, wenn ſie objektiv iſt; ſondern ſie ſubſumirt die Thätigkeit der Einbildungskraft unter die des Verſtandes; ſie bemerkt die Uebereinſtimmung der Freiheit der Einbildungskraft, welche ſtatt findet, wenn dieſe ohne beſtimmten Begriff ſchematiſirt, mit der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes, inſofern dieſer einen Begriff überhaupt zu Stande bringen ſoll. Spiel nennen wir eine Thätigkeit, die für ſich ſelbſt gefällt, alſo wird beim Schönen, wo Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes für Einbildungskraft und Verſtand in der

Vorstellung statt findet, ein Spiel der beiden Erkenntnißkräfte erweckt, und dieses Spiel ist frei, ohne Interesse, weil ihm kein bestimmter Begriff als Zweck zum Grunde liegt. Die Erkenntnißkräfte beleben sich wechselsweise und dies Gefühl der beförderten Thätigkeit ist Lust. Diese Lust ist also mit der Vorstellung der formalen Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes für Einbildungskraft und Verstand innig verbunden, da die zweckmäßige Thätigkeit beider Erkenntnißkräfte der Realgrund (ratio essendi) der Lust ist. Weil wir nun allen Menschen, wenn sie mit uns in Erkenntnissen übereinstimmen sollen, Einbildungskraft und Verstand ihrem innern Wesen (den Gesetzen ihrer möglichen Wirkung) nach, beilegen müssen, so werden wir, wenn wir bei uns ein Spiel der Erkenntnißkräfte wahrnehmen, ein solches Spiel auch allen Menschen zuschreiben, folglich jedem ein gleiches Wohlgefallen ausinnen, und dadurch erhalten wir ein Urtheil, welches von der Vorstellung eines Gegenstandes subjektiv allgemein ein Merkmal aussagt. — Hieraus ergiebt sich auch, daß ein solches Urtheil nur ein einzelnes seyn könne, weil es auf einen einzelnen Zustand des Gemüths, in welchen ein Gegenstand uns versetzt, sich gründet.

Die reflectirende Urtheilskraft erkennt, so fern sie subjektiv ist, dieses Zusammenstimmen der Erkenntnißkräfte und gründet darauf das Geschmacksurtheil. Es ist also das Prinzip der subjektiven reflectirenden Urtheilskraft (die auch den Namen der ästhetischen führt) zugleich das Prinzip des Geschmacks überhaupt. Sie will nicht zu einem bestimmten Urtheil eine Anschauung einem Begriff unterordnen, sondern sie merkt blos auf die Thätigkeit der zu einem Urtheil erforderlichen Erkenntnißkräfte; es ist hier also von den subjektiven formalen Bedingungen eines Urtheils die Rede.

Um berechtigt zu seyn auf allgemeine Beistimmung zu einem blos auf subjektiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen

ist genug, daß man einräume 1) bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniß der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr seyn muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und ihre Erkenntnisse nicht mittheilen könnten; 2) das Urtheil habe bloß auf dieses Verhältniß, mithin auf die formale Bedingung der Urtheilskraft Rücksicht genommen und sei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Objekt, noch mit Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniß, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besondern Fall, wodurch die Befugniß überhaupt nicht aufgehoben wird.

Nähere Bestimmung der Lust am Schönen.

Die Lust am Angenehmen, welches uns durch Empfindung gegeben wird, oder sich am Ende auf Empfindung stützt, ist Lust des Genusses, wir verhalten uns dabei passiv; die Lust an der Sittlichkeit einer Handlung beruht auf der Selbstthätigkeit der Vernunft, deren allgemeine Mittheilbarkeit auf bestimmten Begriffen sich gründet; die Lust am Schönen beruht auf Reflection der harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung der beiden Erkenntnißvermögen in ihrer Freiheit. Diese Lust muß nothwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt sind und die Proportion dieser Erkenntnißvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf.

Es giebt keine Aesthetik, wenn man darunter eine Wissenschaft des Geschmacks versteht.

Der Philosoph entdeckt bei der Vergleichung der Geschmacksurtheile mit andern Urtheilen sehr auffallende Eigenthümlichkeiten der erstern und er wird daher in einer Critik unserer Seelenvermögen dieselben nicht übergehen, ihr Prinzip aufstellen und legitimiren müssen. Dies ist nun im Vorhergehenden geschehen und es fand sich, daß das Schöne seinen Grund nicht sowohl im Gegenstande, als in dem Geist dessen hat, der ihn betrachtet. Die Stimmung, in der wir uns durch den Gegenstand versetzt fühlen und die auf der Natur unserer Erkenntnißkräfte beruht, ist der Grund unsers Geschmacksurtheils. Es giebt also kein objektives Prinzip des Schönen, aus welchem man durch die bloße Subsumtion herausbringen könnte, ob ein Gegenstand schön oder häßlich sei; folglich kann es auch keine Wissenschaft der Beurtheilung des Schönen geben. *) — Bei der anhängenden Schönheit werden sich allerdings Regeln geben lassen, die aus dem Begriffe des Gegenstandes fließen und seine innere Zweckmäßigkeit betreffen, z. B. die Fenster eines Hauses nicht größer zu machen als die Thür, aber diese Regeln sind keine Regeln des Geschmacks, sondern blos der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, des Schönen mit dem Guten.

Dem Schönen ist widersprechend entgegengesetzt das Nichtschöne, widerstreitend das Häßliche. Beim Schönen

*) Kant erinnert mit großem Recht, daß man den Ausdruck schöne Wissenschaften auch nicht brauchen sollte, denn eine Wissenschaft des Schönen giebt es nicht, und der Ausdruck schön paßt nicht als Beiwort zur Wissenschaft, denn diese verlangt nicht Schönheit, sondern Gründlichkeit des Vortrags. — Was man schöne Wissenschaften zu nennen pflegt, sollte man schöne Künste nennen.

findet sich ein Gefühl der Lust, beim Häßlichen ein Gefühl der Unlust, beim Nichtschönen, wenn es blos eine Negation ausdrücken soll, keins von beiden; wir bleiben bei der Reflection über dasselbe ganz indifferent. Beim Schönen wird die Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes in Harmonie befördert, beim Häßlichen gehemmt, beim Nichtschönen findet weder Beförderung, noch Hemmung dieser harmonischen Thätigkeit statt.

Der Geschmack ist ästhetisch reflectirende Urtheilskraft, er kann also wie diese überhaupt nicht durch Begriffe belehrt, sondern allein durch Uebung ausgebildet werden; aber er wird durch Betrachtung der schönen Natur und Kunst geübt. — Jede Ausbildung eines Seelenvermögens hat in der natürlichen Beschaffenheit desselben seine Bedingung; sie kann trotz aller Uebung keinen höhern Grad erreichen, als diese erlaubt. Ob nun gleich bei allen Menschen Einbildungskraft und Verstand als nach gleichen Gesetzen wirkend und in einem gleichen Verhältniß zur Hervorbringung einer Erkenntniß gedacht werden müssen, wenn Mittheilbarkeit der Erkenntniß überhaupt statt finden soll, so lehrt doch die Erfahrung, daß nicht in allen Individuen diese Erkenntnißvermögen als Kräfte gleichen Grad der natürlichen Vollkommenheit haben. Des einen Einbildungskraft ist träge, des andern schnell, des einen Imagination giebt lebhaftere Bilder als die des andern; der Verstand des einen ist regsamer als der eines andern, folglich wird auch nicht bei allen Menschen eine gleiche Ausbildung des Geschmacks möglich seyn. Die Gegenstände der schönen Natur und Kunst, an welchen durch Reflection der Geschmack geübt und gebildet werden soll, setzen die genannten Erkenntnißkräfte in Thätigkeit und die Urtheilskraft wird nach und nach dahin gebracht, von der Lust am Schönen alle fremdartige Lust, welche durch Empfindung und Begriffe gegeben wird, zu unterscheiden, und ihr Urtheil über Schönheit nur auf die erstere zu gründen. Der Geschmack in sei-

ner Rohheit wird des Reitzes oder der Rührung bedürfen, um ins Spiel gesetzt zu werden; ja bei dem rohen Menschen wird sogar Stärke des Sinneneindrucks erfordert, damit der Gegenstand seine Aufmerksamkeit feßle, der Gegenstand muß sich ihm aufdringen, wenn er ihn wahrnehmen und bei ihm verweilen soll. Der Wilde liebt grelle Farben und schallende, schmetternde Töne. In der ersten Periode der Geschmacksbildung werden wir daher keine reinen, sondern mit Reitz und Rührung gemischten Geschmacksurtheile antreffen. Ein anderes Mittel, daß der Gegenstand die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich ziehe, ist die Nützlichkeit desselben. Jeder Mensch hat einen eigenen Hang sich dem andern bemerkbar zu machen, ein Hang der sich auf mancherlei Weise äußert, unter andern auch durch das Streben anderen zu gefallen; so entspringt Eitelkeit und diese ist die Mutter des Geschmacks. Der Wilde schmückt sich mit bunten Federn, mahlt sein Gesicht, tettowirt sich, putzt sich auf mancherlei Art, und buhlt dadurch um anderer Beifall. — Er sieht also nicht blos auf das, was ihm, sondern was andern gefällt, der erste Schritt zum Geschmack, dem Vermögen durch eine allgemein mittheilbare Lust über einen Gegenstand zu urtheilen, und hieraus ergiebt sich, daß obgleich der Geschmack als Vermögen dem Menschen angebohren ist, insofern man ihm reflectirende Urtheilskraft zugestehen muß, er doch als Kraft vorzüglich in Gesellschaft geübt und gebildet wird.

Derjenige, welcher Cultur des Verstandes zu wissenschaftlichem Behuf zu seinem vorzüglichen Zweck gemacht hat, wird sehr leich geneigt seyn, seinem Urtheil über das Schöne die Lust über objektive Zweckmäßigkeit beizufügen und es so vermischt, doch für rein zu halten. Er wird also zur Bildung seines Geschmacks vorzüglich freie Schönheiten zum Gegenstande seines ästhetischen Urtheils machen müssen, damit er sich gewöhne in der Reflection die Schönheit von der Vollkommenheit zu unterscheiden.

Die erste Epoche der Aeußerung des Geschmacks bei einer Nation tritt dann erst ein, wenn sie nicht mehr genöthigt ist, ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Befriedigung ihrer nothwendigsten sinnlichen Bedürfnisse, die ihre Erhaltung zum Zweck haben, zu richten; denn zur Beurtheilung des Schönen ist ruhige Contemplation erforderlich, und also muß der Geist frei von Sorgen für seine Erhaltung seyn.

Wollen wir jemandes Geschmack bilden, so müssen wir denselben an Gegenständen üben, welche wirklich als Muster von Schönheiten gelten können. — Ob nun gleich bei den Kunstschönheiten sich eben so wenig, wie bei denen der Natur aus objektiven Gründen ihre Schönheit darthun läßt, so haben doch diejenigen Werke, welche Jahrhunderte hindurch, trotz des Wechsels aller zufälligen Umstände, für schön gehalten worden, ein sehr günstiges Vorurtheil für sich; diese große Uebereinstimmung so verschiedener Menschen und Zeitalter läßt mit Recht vermuthen, daß diese Gegenstände einen gegründeten Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Wohlgefallens machen können. Auch wir halten die Gruppen des Laokoon und der Niobe, den sterbenden Fechter, den Apoll von Belvedere, die mediceische Venus, den Dornzieher, den Genius des Ruhms von Annibal Caracchi, die Nacht des Correggio, die Madonna della sedia, das Pantheon in Rom u. s. w. für Meisterwerke, wie die Zeitgenossen der Künstler, die sie erschufen. Uns entzücken die Oden eines Pindar und eines Horaz wie ihre Zeitgenossen; und wenn die Griechen ihren Sophokles und Euripides wegen ihrer Werke vergötterten, so stimmen auch wir noch in ihren Beifall ein; die Reden des muthigen, freien Demosthenes, der die Athenienser ermuntert, dem Unterjochungsgeist des macedonischen Philipp aus allen Kräften sich zu widersetzen und durch Blut ihre Freiheit zu befestigen; des fürs Vaterland besorgten Cicero, der einen Catilina aus dem Senat donnert, reißen uns hin, wie sie

ihre Zuhörer hinrissen. — Bei Werken dieser Art sind wir weit mehr gesichert, daß nicht die frivole Mode unser Urtheil besticht und so werden die schönen Werke der Alten mit Recht für die Schule des Geschmacks gehalten und lobgepriesen.

Kant macht hierbei die Bemerkung, daß Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste in einer todten und gelehrten Sprache abgefaßt seyn müssen; das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicher Weise trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden (ich brauche, um dies den Deutschen zu beweisen, nicht einmal bis zu Luthers Bibelübersetzung zurückzugehen, ich darf nur Rabeners Satyren nennen), das andere, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern unveränderliche Regeln vorschreibe.

Vom Ideale der Schönheit.

Der Geschmack hat keine objektive Regel, keinen Begriff, der ihm bei Beurtheilung der Schönheit eines Gegenstandes zur Richtschnur dienen könnte; davon sind wir durch die vorhergehenden Untersuchungen überzeugt. Es entsteht jetzt blos die Frage: giebt es nicht etwa Anschauungen, die uns bei Beurtheilung des Schönen leiten können; welche unserm Geiste vorschweben, mit welchen er den gegebenen, zu beurtheilenden Gegenstand im Bewußtseyn vergleicht, und wo alsdann die erkannte Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sein Geschmacksurtheil bestimmt. Sollte es solche Anschauungen wirklich geben, so würden sie als das Höchste der Schönheit eines Gegenstandes zu betrachten seyn; jeder gegebene Gegenstand würde, dem Urtheil des Geschmacks nach,

ſich zwar derſelben nähern, aber ſie nie übertreffen können.

Wir wiſſen aus dem erſten Theil dieſer Darſtellungen, daß die Vernunftbegriffe, welche als ſolche das eigenthümliche Merkmal des Abſoluten oder Höchſten an ſich tragen, Ideen genannt werden; ſo ſind die Begriffe des allervollkommenſten Weſens, der größten Tugend, des höchſten Glücks u. ſ. w. Ideen. Da ſie das Merkmal des Höchſten, des Unbedingten enthalten, ſo fällt in die Augen, daß kein ihnen vollkommen entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung vorhanden ſeyn kann. — Stellen wir uns ein einzelnes Weſen vor, das einer ſolchen Idee vollkommen angemeſſen wäre, ſo wird dies ein Ideal genannt. So iſt, wenn die Chriſten ihren Religionsſtifter als vollkommenes Muſter der Tugend in ihrer ganzen Reinheit aufſtellen, dies ein Ideal; eben ſo wie der Weiſe der Stoiker. Da die Idee in der Erfahrung keinen mit ihr völlig übereinſtimmenden Gegenſtand antrifft, ſo gilt dies auch vom Ideal. — Die Ideen ſowohl, als die Ideale, geben der menſchlichen Seele Thätigkeit; ſie ſind das Belebende in ihm; ſie dienen ihm theils als regulative Prinzipien zur unermüdlichen Nachforſchung, theils zur Beurtheilung der Vollkommenheit eines gegebenen Dinges, theils zur Beſtimmung der Geſetze des Handelns, theils zum Sporn in ſeiner eigenen Vollkommenheit als ſittliches und Naturweſen vorwärts zu ſtreben.

Sollte nun eine ſolche Anſchauung eines ſchönen Gegenſtandes in uns ſich finden, welche zur Beurtheilung eines gegebenen Gegenſtandes in Rückſicht ſeiner Form zum Behuf des Geſchmacks diente, ſo würde dieſe wegen des Merkmals des Höchſten, das ſie, wie wir oben angezeigt haben, an ſich tragen müßte, ein Ideal ſeyn. Daher können wir den Gegenſtand unſerer Unterſuchungen auch ſo aufſtellen: Giebt es ein Ideal der Schönheit?

Das Ideal soll eine Anschauung seyn, und zwar eine solche, die nicht durch Empfindung (durch den Sinn) gegeben wird, weil kein ihr adäquater Gegenstand in der Erfahrung sich findet; sie ist also das Produkt der Einbildungskraft und zwar auch aus dem eben angeführten Grunde, der produktiven Einbildungskraft. — Das Ideal muß aber eine bestimmte Anschauung seyn, denn sie soll zur Richtschnur in Beurtheilung des Schönen dienen, folglich muß die produktive Einbildungskraft wenigstens einen bestimmten Begriff erhalten, den sie anschaulich und in der höchsten Schönheit darstellt; auch würde die Einbildungskraft ohne einen solchen Begriff nur spielen und schwärmen. Der Begriff muß ihr eine Grenze feststellen, innerhalb welcher sie ihre Thätigkeit äußern kann. — Daraus ergiebt sich zuvörderst, daß es kein Ideal der Schönheit überhaupt geben kann, weil bei diesem Begriff die Einbildungskraft durchaus nicht weiß, was sie darstellen soll.

Die Schönheit zerfällt in Rücksicht des Gegenstandes in zwei Arten, in die freie und anhängende; da bei jener kein Begriff von dem statt findet, was der Gegenstand seyn soll, so ist von ihr kein Ideal möglich, weder überhaupt, noch für einzelne Arten freier Schönheiten. — Es giebt kein Ideal schöner Blumen, Arabesken, Aussichten, Symphonien u. s. w. Ein Ideal einer anhängenden Schönheit überhaupt ist eben so wenig möglich, weil durch diesen Begriff nicht bestimmt wird, zu welcher Art der Gegenstand gehört, den die Imagination in seiner höchsten Schönheit darstellen soll. Es wird also höchstens nur Ideale der anhängenden Schönheit von bestimmten Gegenständen, Menschen, Pferden, Eichen u. s. w. geben können. Allein bei genauerer Untersuchung findet auch hier noch Einschränkung statt. Der zu einem Ideale gehörige Begriff ist der Zweck der Darstellung; (hieraus ergiebt sich, im Vorbeigehen gesagt, daß die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal kein reines

Geschmacksurtheil liefert, sondern daß demselben ein intellectuelles Wohlgefallen beigemischt seyn muß) dieser Zweck kann aber, wenn er das höchste (das Maximum) geben soll, welches doch zu einer Idee und einem Ideal erforderlich ist, kein durch Erfahrung gegebener Zweck seyn, denn dieser ist immer bedingt, und kann nie der höchste seyn. Es muß also ein Zweck a priori, der höchste Zweck seyn. Der höchste Zweck aber ist die Sittlichkeit, und also wird das Ideal der Schönheit die sinnliche (anschauliche) Darstellung eines sittlichen Wesens seyn; wir kennen aber nur die Menschengestalt als diejenige, mit der der höchste Zweck verbunden ist; der Mensch allein trägt den Zweck seines Daseyns in sich. Daher ist der Mensch allein eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt fähig. Der schönste Mensch ist zugleich der schönste Gegenstand überhaupt, d. h. wenn wir ihn mit andern Gegenständen in Rücksicht auf Schönheit vergleichen, so erhält er vor allen den Vorzug, insofern seine Gestalt zugleich anschauliche Darstellung des höchsten Zwecks der Vernunft (der Sittlichkeit) enthält; da nun die Ideen Vernunftbegriffe sind, so wird, wenn in dem Menschen die höchste Vernunftidee schön dargestellt wird, diese Darstellung mit Recht den Namen des Ideals der Schönheit verdienen. *)

Das Ideal der Schönheit in der Menschengestalt muß also zwei Stücke enthalten, erstlich die anschauliche Darstellung des Menschen als zu einer besondern Thierart gehörig, zweitens die Darstellung der Menschheit ihrer Zwecke nach in dieser Anschauung. Das erste dient zum Richtmaaß der Beurtheilung seiner Gestalt als lebendes Naturprodukt, daher nennt es Kant die Nor-

*) Siehe die zu diesem Abschnitt hinzugefügte Anmerkung.

malidee, es ist dies eine Anschauung der Einbildungskraft, die wir der Technik der Natur bei ihrer Bildung des Menschen als Schema zum Grunde legen; es ist in keinem einzelnen Menschen ganz, aber doch in der Gattung anzutreffen. Das zweite Erforderniß im Ideale des Menschen ist die Darstellung der Sittlichkeit, welche sich als Ursach durch Wirkung in der Menschengestalt offenbaret; bei ihr wird der Mensch als sein eigenes Produkt, als Produkt der Freiheit betrachtet; Kant unterscheidet diese Idee von der vorhin genannten Normalidee durch den Namen Vernunftidee; weil ihre Quelle die praktische Vernunft ist.

Die Normalidee findet nicht blos bei der Menschengestalt, sondern auch bei den andern Thiergestalten statt. Die Einbildungskraft nimmt die Elemente zur Darstellung dieser Normalidee aus der Erfahrung, setzt aber diese nicht unmittelbar zusammen, sondern bildet sich erst durch die Vergleichung mehrerer Individuen derselben Thierspecies mittlere Proportionen der Anschauung, aus welchen sie nun die Normalidee zusammensetzt. Es scheint diese Normalidee auf dem Gesetze der Fertigkeit: eine oft wiederholte Thätigkeit erzeugt Leichtigkeit, zu beruhen. Wir wollen dies durch ein Beispiel erläutern. Bei der Menge Gestalten ausgewachsener Menschen, die wir durch den Sinn auffassen, sind nur wenige 6 Fuß groß, so wie auch nur wenige eine Größe haben, die unter $4\frac{1}{2}$ Fuß ist; die meisten haben eine Größe, die zwischen diesen Extremen mitten inne liegt und also etwa über 5 Fuß beträgt. Da nun die Einbildungskraft, Menschengestalten von dieser mittlern Größe am häufigsten auf- und zusammenfaßt, so erlangt sie eine Fertigkeit diese Größe darzustellen. Auf ähnliche Art erhält man für den mittlern Mann den mittlern Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. Daraus entspringt die Normalidee des Menschen. Sie ist anders für den Mann, anders für das Weib, anders für den Erwachsenen, an-

ders für das Kind; eben so richtet sie sich nach der Menge der gegebenen Anschauungen von Menschen; anders ist die Normalidee eines Menschen in der Imagination eines Europäers, anders in der eines Negers, eines Isländers, eines Patagoniers, eines Feuerländers u. s. w. Das Gesagte ist, wie man sieht, auch auf andere Arten von Naturprodukten anwendbar, insofern von diesen Normalideen statt finden. Die Normalidee ist nicht aus Proportionen, die von der Erfahrung hergenommen sind und etwa als allgemeine Regeln betrachtet werden müßten, abgeleitet, sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keinesweges das Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, oder auch Myrons Kuh nennen könnte, die Regel, Kanon. Freilich bringt auch ihre Darstellung ein Wohlgefallen hervor, dies ist aber nicht das Wohlgefallen am Schönen, sondern an der Wahrheit oder Richtigkeit der Darstellung.

Die Richtigkeit einer menschlichen Gestalt wird nach dieser Normalidee beurtheilt, die ästhetische Urtheilskraft verrichtet auch hier das Geschäft der Reflection, denn die Vergleichung geschieht nach einer Anschauung der Einbildungskraft und nicht nach einem Begriff des Verstandes. Die Schönheit eines Menschen aber muß nicht nach der Normalidee, sondern nach dem Ideal, d. h. nach dem Ausdruck der sittlichen Güte in der äußern Bildung beurtheilt werden. Der Mensch erscheint bei ihr als Person, als freies Wesen.

Der Mensch ist einerseits ein Produkt der Natur andererseits seiner Selbst. Seine Gestalt, seine Größe, die Farbe seiner Haut, seiner Augen, die Form seiner Nase, die Größe seines Mundes kommen ihm als Naturprodukt zu. Das Lächelnde oder Ernste seines Blicks, die Lieblichkeit oder Rauhheit seiner Gesichtszüge, die Beschaffenheit seines Ganges, der Accent seiner Sprache, sind mehr oder minder sein Werk, oder könnten es wenigstens seyn. Man könnte die Schönheit in der erstern Hinsicht mit Schiller (in seiner trefflichen Abhandlung über Anmuth und Würde) Schönheit des Baues oder architectonische Schönheit nennen. Zu ihr gehört ein glückliches Verhältniß der Glieder, liebliche Umrisse, freier Wuchs, zarte Haut, Offenheit der Stirn, Wölbung der Augenbraunen u. s. w. Diese architectonische Schönheit ist immer noch von der Zweckmäßigkeit des Menschen als Naturprodukt zu unterscheiden; denn sie wird allein durch den Sinn gegeben und gefällt unmittelbar ohne den Begriff eines Zwecks. Allerdings ist der Mensch, und also auch die architectonische Schönheit, ein Produkt der Technik der Natur, und wir müssen, wenn wir ihren Ursprung durch den Verstand betrachten, wie bei allen organischen Körpern, teleologisch verfahren und die Natur betrachten, als wirke sie hier nach Zwecken; allein im Geschmacksurtheil, welches das Schöne zum Gegenstand hat, ist die Rede gar nicht von der Möglichkeit der Existenz eines Gegenstandes, sondern allein von der Anschauung desselben, ob diese ihrer Form nach unmittelbar gefällt oder nicht.

Die architectonische Schönheit des Menschen übertrifft zwar, dem Ausspruch unsers Geschmacks zu Folge, alle übrige Schönheit der Natur dem Grade nach, aber sie ist der Art nach von demselben nicht unterschieden. Es ist zwar der Mensch auch als Naturprodukt schöner als der Löwe, als der Elephant, als der Palmbaum und die Rose, allein um über seine architectonische Schönheit

zu urtheilen, darf auch bei ihm nicht auf seine Zwecke Rücksicht genommen werden.

Von dieser architectonischen Schönheit des Menschen ist die Schönheit der Bewegungen, die man mit dem allgemeinen Namen der Grazie oder der Anmuth belegt, zu unterscheiden. Sie erstreckt sich nicht auf alle Bewegungen überhaupt, sondern nur auf diejenigen, welche der Willkühr unterworfen sind. Anmuth ist die Schönheit des Menschen als Person und sie ist sein eigenes Werk. Doch offenbart sie sich nicht allein in den Bewegungen selbst, sondern auch in den festen Zügen, welche aus habituellen Bewegungen entstanden sind. Daher können Bildhauer und Mahler den menschlichen Gestalten, die sie darstellen, Grazie beilegen. — Beide, architectonische Schönheit und Grazie, können die eine ohne die andere vorhanden seyn; doch das Ideal der Schönheit verlangt, daß beide vereinigt sind.

Die Grazie, welche auf Persönlichkeit beruht, und Leben ausdrückt, hat den Vorrang vor der Schönheit des Baus, und gewährt uns größere Lust; sie kann uns Mangelhaftigkeit der architectonischen Bildung vergessen machen, da hingegen schöner Bau ohne Grazie uns immer Mangel fühlen läßt. Ein schönes nichts sagendes Gesicht läßt uns kalt, es entzückt uns, wenn aus dem schönen Auge Geist spricht und der Mund seelenvoll lächelt.

Die von uns oben aufgestellte Erklärung der Grazie ist vom Herrn von Schiller in der schon genannten Abhandlung über Anmuth und Würde, welche im zweiten Theil seiner kleinen prosaischen Schriften sich findet, und die wir unsern Lesern nachzulesen nicht genug empfehlen können, gegeben. Herr Professor Eberhard weicht in seinem trefflichen Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser aus allen Ständen, von dieser Meinung ab, und will Grazie nicht blos auf menschliche Wesen einschränken, sondern sie allen sinnlichen Gegenständen, welche sich bewegen, zugestehen. Er sagt: „Auf der untersten

Stufe der Grazie steht die, welche ich, um sie durch Ein Wort zu bezeichnen, die Lebensgrazie zu nennen wage. Ihr Charakter ist blos der Ausdruck von Leben und Bewegung mit Leichtigkeit, in den Handlungen, den Stellungen, den Formen. Sie kann sich in allen Lebendigen finden, in den Thieren sowohl als in den Menschen; in dem spielenden Lamme, in dem schön gebauten Pferde, wie in grazienvollen Bacchantinnen der Herkulanischen Gemälde. Sie ist selbst nicht von dem Pflanzenreiche ausgeschlossen." Ist die Frage: ob wir Bewegungen nicht freier Wesen auch schön finden können? so ist meines Erachtens diese Frage zu bejahen, ja es ist nicht einmal nöthig, daß die bewegten Körper zu den organischen gehören; wir finden den Bach, der sich in lieblichen Krümmungen durch Wiesen schlängelt, schön, eben so wie das sanfte Wallen eines blühenden Kornfeldes; auch sind die vom Herrn Eberhard aufgestellten Beispiele des spielenden Lammes und der Bewegung eines schön gebauten Pferdes allerdings Beispiele schöner Bewegung. Allein nicht jede schöne Bewegung ist graziös, man würde z. B. diesen Ausdruck gewiß nicht von dem wallenden Kornfelde brauchen. Zur Grazie ist meines Erachtens jederzeit erforderlich, daß die Bewegung aus einem innern Grunde entstanden, und zwar durch Freiheit gewirkt worden ist; und sollten Fälle vorkommen, wo wir Bewegungen oder Formen, die aus Bewegungen entstanden sind, graziös nennen, bei denen doch in der That keine Freiheit zum Grunde liegen, so ist dies nur dadurch möglich, daß wir sie betrachten, als wären sie durch Freiheit entstanden; eine Erscheinung, die aus dem Drange des Menschen alles sich zu verähnlichen, alles mit Leben und Empfindung zu begaben, weil es dann näher mit ihm verwandt ist und er es dann wärmer und fester an den Busen der Liebe drücken kann, sich erklären läßt. Wenn der Epheu in leichten Windungen den hohen Baum um-

schlingt; der Weinstock in frei gezogenen Kreisen sich mit dem Ulmbaum gattet, und wir diesen Anschauungen Grazie beilegen, so rührt dies von der Täuschung her, daß wir dem Epheu und dem Weinstock Liebe und Neigung zu dem Baume beilegen, den sie traulich umschlingen.

Munterkeit und Fülle der Lebenskraft, die sich in leichten freien Bewegungen zeigt, wenn das Lamm um die säugende Mutter hüpft oder das wiehernde Roß muthig auf der Weide springt, bringt in uns ein Wohlgefallen hervor, und der Wechsel schöner Formen, der durch die mannigfaltigen Stellungen des Thiers hervorgebracht wird, können allerdings für schön erklärt werden; allein Grazie würde ich ihnen doch nicht beilegen. — Doch diese Verschiedenheit der Meinung betrifft nichts wesentliches, und selbst Herr Eberhard gesteht zu, daß die von ihm genannte Lebensgrazie unter den verschiedenen Arten der Anmuth die niedrigste Stelle einnimmt.

Auf unsere Untersuchungen über das Ideal der Schönheit in der menschlichen Gestalt, hat diese Verschiedenheit der Meinung keinen Einfluß; bei ihm muß von der sittlichen Grazie die Rede seyn, denn diese nur wird, weil ihr die Sittlichkeit als der höchste Zweck der Menschheit zum Grunde liegt, selbst den Charakter des Höchsten, welches zum Ideal der Schönheit nothwendig erforderlich ist, an sich tragen. Diejenigen Züge oder Bewegungen der menschlichen Gestalt, welche die Grazie derselben ausmachen, müssen also Zeichen der sittlichen Vollkommenheit des Menschen, d. h. mimisch oder sprechend seyn. Das Sprechende, dasjenige was den Gemüthszustand oder die Gesinnung einer Person ausdrückt, ist die unumgängliche Bedingung der Anmuth, aber noch nicht die Anmuth selbst; nicht daß die Züge die Gesinnung ausdrücken, macht sie schön, sondern sie müssen sittliche Gesinnung ausdrücken und dieser Ausdruck muß eine schöne Form haben. — Diese Grazie muß dem Menschen als eigenthümlich, als ihm ganz angehörig, also

als bleibend dargestellt werden; sie muß nicht als Produkt der Willkühr des augenblicklichen Entschlusses, der Kunst erscheinen, sie muß Natur seyn oder scheinen. Dies fällt dadurch in die Augen, daß alle Schönheit der freien Bewegung, wenn wir in ihr die Kunst entdecken, in uns eine widrige Empfindung erzeugt, und dies geschieht, wenn wir Zwang wahrnehmen. So lieblich der Anblick ist, wenn das bescheidne schöne Mädchen bei ihrem Lobe die Augen niederschlägt, so widerlich ist es, wenn wir wahrnehmen, das dies Grimasse ist; wenn dem edlen Manne bei der Erzählung einer hochherzigen That das Auge sich erweitert, sein Blick vorwärts dringt, sein Mund wohlgefällig zum leichten Lächeln sich verzieht, so gewinnt sein Gesicht eine unnennbare Anmuth; aber wir wenden unser Auge von dem Menschen, bei dem wir entdecken, daß alles dies nur Heuchelei ist. — Leichtigkeit ist also der Hauptcharakter der Grazie; harmonisch stimmen die Erscheinungen an seinem Körper mit den Gesinnungen seiner Seele zusammen; seine Züge sprechen schön den hohen sittlichen Werth seines Herzens aus. Grazie ist der Ausdruck einer schönen Seele in welcher das Sittengesetz herrscht, aber nicht mit dem eisernen Scepter des Zwanges, sondern wo Erfüllung des Gesetzes ihm Lust ist. Dadurch entspringt die Schönheit des Spiels, die ihr Leben und ihre Kraft der Reinheit der Gesinnung verdankt. —

Das männliche sowohl als das weibliche Geschlecht wird Grazie zeigen können, doch das letztere mehr als das erstere, theils wegen seines Körperbaues, wo die größere Biegsamkeit der Muskeln mehr Freiheit und Leichtigkeit des Spiels gestattet und die zartere Haut Sichtbarkeit des Ausdrucks möglich macht, theils wegen der höhern Zartheit der Empfindungen, die bei einer edlen weiblichen Seele weniger Kampf und weniger Widerstand verursachen. Was aber die architectonische Schönheit betrifft, so hat der Mann den Vorzug vor dem Weibe; es hatte die bildende Natur bei der Bildung des Wei-

bes auf mehrere Zwecke (Entwickelung, Geburt und Ernährung des Kindes) zu sehen, und ward daher in der Form mehr beschränkt; weshalb die höhern Hüften, der gesenkte Leib, die gebogenen Schenkel u. s. w.

Da Anmuth und Grazie zur Schönheit gehören, so versteht sich von selbst, daß sie nicht Sinnenreitz gewähren, und daß sie nicht Begierden entzünden. — Wenn Schiller daher die Grazie in die belebende und beruhigende eintheilt, wovon er die erstere reitzend, die andere Anmuth genannt wissen will, so ist nicht von Erweckung sinnlicher Begierde, sondern von Aufregung der edlern Thatkraft des Menschen die Rede.

* * *

Anmerkung.

Man muß, wenn von einem Ideale der Schönheit die Rede ist, wohl unterscheiden, ob man sich Ideal in der einfachen oder mehreren Zahl (im Singular oder Plural) denkt; mit andern Worten, ob man von dem schönsten Gegenstande überhaupt, oder von dem schönsten Gegenstande einer bestimmten Gattung von Dingen spricht. Spricht man von dem schönsten Gegenstande einer bestimmten Gattung von Dingen, so giebt es mehrere Ideale, dann vergleicht man nicht schöne Formen überhaupt unter einander, um die schönste zu bestimmen; sondern man vergleicht die Formen von Dingen einer Art. So schwebt dem Künstler, der einen Löwen mahlen will, die Gestalt eines Löwen vor, der alle vom Künstler je gesehene an Schönheit übertrifft, dies Bild seiner Imagination darzustellen, ist ihm unmöglich, und wenn gleich sein Kunstprodukt schöner ist, als jeder Löwe, den die Natur erzeugt, so steht es doch hinter dem Bilde seiner Imagination zurück. Dies Bild seiner Ein-

bildungskraft ist nicht empirische Anschauung; es ist auch nicht Normalidee (Schema) des Löwen, ob ihm gleich die Normalidee zum Grunde liegt, sondern es ist verschönerte Darstellung derselben, und da sie für ihn die schönste Darstellung ist, so ist es Ideal. — Sich solche Ideale zu schaffen und nach ihnen zu bilden, ist Eigenthümlichkeit des Genies und zum Künstler unumgänglich erforderlich; der mechanische Künstler stellt dar, was sich ihm von aussen dargeboten, der freie Künstler bringt Werke hervor, wozu ihm die Sinnenwelt zwar den Stoff liefert, den er aber durch sich selbst veredelt und verschönert. Hieraus erklärt sich, was man idealisiren nennt, es ist die Darstellung eines Gegenstandes, auf welche das Ideal desselben eingewirkt hat.

Solcher Ideale giebt es also mehrere; es ist bei allen insgesammt erforderlich, daß ein bestimmter Begriff die Einbildungskraft bei der anschaulichen Darstellung leite, alle kommen darin überein, daß ihnen in der Erfahrung kein vollkommen entsprechender Gegenstand geliefert werden kann, die Normalidee der Gattung liegt jeder zum Grunde, macht den Gegenstand kenntlich und die Darstellung wahr und richtig, aber die Schönheit des Ideals selbst ist von ihr verschieden, diese Ideale gewähren den höchsten Genuß, in so fern sie die freie Thätigkeit der Einbildungskraft befördern und sie allein können den Künstler dem Gipfel der Vollkommenheit näher bringen und den Geschmack des Betrachtenden veredeln. Veredlung findet nämlich jederzeit da statt, wo der Mensch geübt wird, den Banden der sinnlichen Natur sich zu entziehen und seine intelligiblen Kräfte mit Freiheit zu üben.

Die Menschengattung hat, wie viele andere Gattungen körperlicher Gegenstände, ihr Ideal, von welchem alles vorhin Gesagte gilt; allein da von allen Idealen, das der menschlichen Gestalt deshalb den Vorzug verdient, weil in ihm das, was die Vernunft für das

Höchste erklärt, Freiheit und Sittlichkeit, sich offenbart, so wird dies Ideal vorzugsweise das Ideal der Schönheit genannt.

Von den verschiedenen Arten der Schönheit.

Man kann bei Bestimmung der verschiedenen Arten der Schönheit zuvörderst auf drei Stücke Rücksicht nehmen, auf das urtheilende Subjekt, auf das Objekt und auf die Schönheit selbst.

Die Schönheit dem urtheilenden Subjekt nach eintheilen, kann nichts anders heißen, als sie nach dem Vorstellungsvermögen, wodurch uns der schöne Gegenstand gegeben wird, eintheilen. Da die Vorstellung des Gegenstandes durchaus anschaulich seyn muß, so finden zwei Fälle statt; der Gegenstand wird uns entweder durch den Sinn oder durch die Einbildungskraft gegeben. Der Sinn zerfällt in den äußern und in den innern. Was den äußern Sinn betrifft, so müssen wir bei den verschiedenen Arten, wie er sich äußert, welche auf dem körperlichen Organ, das ihm als Mittel dient, beruhen, diejenigen Aeußerungen, welche mehr objektiv als subjektiv sind, von denen trennen, welche mehr subjektiv als objektiv sind; die letztern, Riechen und Schmecken, geben nur Annehmlichkeit, aber nicht Schönheit; die erstern Sehen, Hören und Tasten geben Schönheit. Es ist also die Schönheit, welche durch den äußern Sinn gegeben wird, entweder sichtbare, oder hörbare, oder tastbare. Da wir durchs Tasten die drei Dimensionen des Raums erkennen, Vorstellungen von körperlichen Gestalten erhalten, so kann man die letztere auch Schönheit der körperlichen Gestalt nennen. Obgleich der Raum in drei Abmessungen uns nur durch den Sinn des Tastens unmittelbar gegeben werden kann, so giebt es doch in den Vorstellungen, die uns das Gesicht liefert, auch

wodurch nur Flächen unmittelbar vorgestellt werden können, Merkmale (z. B. Stärke des Lichts) die uns durch Schlüsse auf die dritte Dimension führen; und da wir diese Schlüsse wegen der öftern Wiederholung mit unendlicher Schnelligkeit machen, so halten wir die Gesichtsvorstellungen schon für unmittelbare Vorstellungen körperlicher Gegenstände, und sie vertreten bei unsern Anschauungen in Rücksicht auf Körperformen die Stelle der Anschauungen durchs Tasten. Ich füge diese Anmerkung hinzu, damit man nicht glaube, ich wolle behaupten, die Schönheit körperlicher Gegenstände könne nur durchs Tasten erkannt werden. — Da die Schönheit allein in der Form zu suchen, die Form des innern Sinnes aber die Zeit ist, so ergiebt sich daraus, daß die Schönheit des innern Sinnes in der zweckmäßigen Zeitbestimmung, im Rhythmus besteht. Da aber dem innern Sinn nichts unmittelbar gegeben werden kann, so wird die Schönheit des Rhythmus immer an andern Vorstellungen gegeben werden müssen. Sie findet sich vorzüglich bei Anschauungen des Gehörs (Tönen), aber sie kann auch bei Anschauungen des Gesichts sich finden, in so fern nämlich Veränderungen im Raume (Bewegungen) vorgestellt werden, z. B. beim Tanze; denn Bewegung setzt nothwendig Zeit voraus, in welcher sie geschieht.

Endlich können wir noch Vorstellungen schön finden, welche uns nicht unmittelbar durch den Sinn gegeben werden; da nun zur Schönheit Anschaulichkeit gehört, so wird in diesem Fall die Einbildungskraft die Anschauungen liefern; das aber, wodurch die Einbildungskraft bestimmt wird, Anschauungen hervorzubringen, muß ein Gegenstand des äußern Sinnes seyn, weil uns nur durch diesen etwas von außen mitgetheilt werden kann. Das Sinnliche, wodurch etwas anders vorgestellt wird, heißt ein Zeichen; es wird also in dem genannten Fall der Gegenstand nicht unmittelbar, sondern durch Zeichen vorgestellt; und da das Zeichen als Anschauung an sich nicht

in Betracht kommen soll, so muß es ein willkührliches Zeichen seyn. So setzt der Redner und Dichter durch Worte unsere Einbildungskraft ins Spiel und bestimmt sie Anschauungen zu bilden, über welche nun unser Geschmack ein Urtheil fället.

Dem Objekte nach findet bei der Schönheit folgende Eintheilung statt.

Der schöne Gegenstand ist entweder selbstständig oder beigesellt. So ist ein schöner Pallast eine selbstständige Schönheit, die Verzierungen an demselben sind ihm beigesellt. Gehört das Beigesellte nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandtheil innerlich, sondern nur äußerlich als Zuthat (parergon), wodurch aber das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert wird, so wird es Zierath genannt. So gehören die Säulengänge um einen Pallast, die Bildsäulen auf demselben, die Köpfe über den Fenstern u. s. w. zu den Zierathen desselben. Doch ist hierbei zu merken, daß das Beigesellte durch seine Form gefallen, für schön gehalten werden muß, wenn es Zierath genannt werden soll; ist es nicht schön, sondern blos reitzend, und soll es so dem Hauptwerk Beifall erschmeicheln, so wird es Schmuck genannt. Dahin gehört der goldene Rahmen eines Gemäldes; die künstliche Erleuchtung eines Pallastes u. s. w.

Ist das Beigesellte etwas für sich bestehendes, das zwar nicht zur Darstellung des Begriffs selbst gehört, aber doch vermittelst der Einbildungskraft ein größeres Licht auf die Darstellung des Begriffs selbst verbreitet, so wird es ein ästhetisches Attribut genannt. So ist der Adler mit dem Blitze in den Klauen ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs; er ist für sich bestehend, aber dadurch mit der Darstellung des Jupiters verbunden, daß die Einbildungskraft an die Vorstellung des Blitze tragenden Adlers eine Menge anderer Vorstellungen knüpft, welche die Eigenschaften des Jupiters in größeres Licht setzen und anschaulicher machen. — Man sieht wohl ein, daß

das Geschmacksurtheil über ein Attribut nicht zu den reinen, sondern zu den gemischten gehört, weil es den Begriff des Hauptgegenstandes voraussetzt.

Findet sich endlich das beigesellte Schöne zwar an dem Gegenstande selbst, wird aber als veränderlich an ihm erkannt, doch so, daß es aus einem innern Grunde desselben entspringt und dadurch ihm angehört; so heißt es Grazie. Dies führt auch auf die Eintheilung der Schönheit in fixe und bewegliche. Jene ist mit dem Objekte selbst nothwendig gegeben, diese kann an demselben zufällig entstehen und also aufhören. Ein Pallast hat fixe Schönheit, die Vigano wenn sie tanzt, bewegliche. Die bewegliche Schönheit entspringt entweder aus einem äußern, oder aus einem innern Grunde.

Betrachtet man die Schönheit an und für sich selbst, so kann man sie nach den vier Titeln der Kategorien eintheilen.

Der Quantität nach ist die Schönheit entweder einfach, oder zusammengesetzt. Es ist hier nicht von der Verbindung oder Nichtverbindung des Wohlgefallens am Schönen mit andern fremdartigen Gefühlen von Lust, sondern von der Verbindung mehrerer Schönheiten (gleichartiges Wohlgefallen, welches zur Quantität erforderlich ist) die Rede. Eine schöne Blume, eine schöne Zeichnung gehört zu den einfachen Schönheiten; das Schauspiel ist ein Kunstwerk, das mehrere Arten von Schönheit (Malerei, Architektur, Musik, Dichtung ꝛc.) verbindet.

Der Qualität nach ist die Schönheit entweder rein oder gemischt; im letztern Fall sind dem Wohlgefallen an derselben fremdartige Gefühle von Reitz, Rührung, oder durch Begriffe gegebene von Vollkommenheit, Sittlichkeit u. s. w. beigemischt, welches im ersten Fall nicht statt findet.

Der Relation nach, theilt man die Schönheit in Natur- und Kunstschönheit. Diese ist ein Produkt

ger Freiheit, d. h. einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt; jene ein Produkt, dessen Existenz nicht freie Willkühr zur Causalität hat.

Da zur Schönheit Zweckmäßigkeit erfordert wird, so wird ein Gegenstand der Natur wenn er schön ist, scheinen ein Werk der Kunst zu seyn, d. h. er wird aussehen, als wäre er absichtlich, in Beziehung auf unsere Vorstellkräfte, zur harmonischen Beschäftigung derselben hervorgebracht. Wir müssen aber bei den Urtheilen über Naturschönheit die reinen ästhetischen oder bloßen Geschmacksurtheile, von den gemischten, die zugleich auf Vollkommenheit Rücksicht nehmen, unterscheiden. Bei den erstern wird kein bestimmter Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, vorausgesetzt, der Gegenstand wird als subjektiv zweckmäßig erkannt, und diese seine subjektive (formale), nicht objektive (materiale) Zweckmäßigkeit, bestimmt unser Urtheil des Wohlgefallens über ihn; hier wird die Natur beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint. In den gemischten Geschmacksurtheilen über Gegenstände, wo die objektive Zweckmäßigkeit mit in Betracht gezogen wird und welche gemeiniglich belebte Gegenstände zu Objekten haben, wird die Natur nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern in so fern sie wirklich (ob zwar übermenschliche) Kunst ist, und das teleologische Urtheil dient sodann dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muß; das Geschmacksurtheil ist in diesem Fall ein logisch = bedingtes ästhetisches Urtheil. Wenn ich sage: dieses Pferd ist schön, so will ich eigentlich damit ausdrücken, die Natur stellt die Zwecke des Pferdes in dieser Gestalt schön dar, und man sieht wohl ein, daß hier noch über die bloße Form auf einen Begriff Rücksicht genommen wird. —

Da man bei dem reinen Geschmacksurtheil über Naturschönheit auf keinen Zweck des Gegenstandes sieht, so kann man sagen: die Naturschönheit ist ein schöner

Gegenstand; und da der Künstler als vernünftige Ursach sich einen Zweck gedacht haben, der Begriff also dem Gegenstande voraus gegangen seyn muß, der letztere selbst als Darstellung dieses Begriffs gedacht wird, so kann man sagen: Kunstschönheit ist eine schöne Darstellung von einem Gegenstande *).

So wie aber bei einigen Produkten der Natur adhärirende Schönheit sich findet, wobei der Begriff des Gegenstandes mit in Betrachtung gezogen wird, so giebt es Produkte der Kunst, wo der Begriff des Gegenstandes so unbestimmt ist, daß wir die Schönheit als frei betrachten können, dahin gehören die Instrumentalmusik, die Arabesken als Verzierungen von Kleidern, Tapeten, Gebäuden, die Schnörkel der Schreibmeister, der Kopfputz der Frauen u. s. w. Als Produkte der freien Willkühr der Menschen müssen sie allerdings einen Zweck haben, nur ist in den genannten Fällen der Begriff, wodurch derselbe gedacht wird, so unbestimmt und so schwankend, daß man bei Beurtheilung des Gegenstandes der Schönheit nach, auf denselben nicht Rücksicht nimmt. — Nur dann erst, wenn diese Gegenstände nicht mehr als selbstständig (für sich bestehend), sondern als zu einem andern Dinge gehörig, betrachtet werden müssen, kömmt ihr Zweck bei Beurtheilung derselben mit in Anschlag. Eine Arabeske kann an einer Tapete angebracht, schön seyn, wird aber als Verzierung eines Hauses, oder durchs Tettowiren auf die Haut eines Menschen gebracht, häßlich, weil sie zweckwidrig ist.

Der subjektiven Zweckmäßigkeit halber erscheint die Naturschönheit als Produkt der Kunst, der Zweckmäßigkeit ohne Zweck halber erscheint die Kunstschönheit als Natur; mit andern Worten, wenn die Natur schön

*) Kant nennt Kunstschönheit eine schöne Vorstellung von einem Gegenstande; mir scheint der Ausdruck Darstellung passender.

seyn soll, muß sie aussehen, als wäre sie Kunst; und die Kunst, wenn sie schön seyn soll, muß aussehen, als wäre sie Natur. Der erstere Satz ist aus dem Vorhergehenden hinreichend deutlich, nur der zweite bedarf noch einiger Erläuterung.

Zuvörderst müssen wir bemerken, daß bei dem oben für die schöne Kunst aufgestellten Satz, blos von der Schönheit und nicht von der Richtigkeit der Darstellung die Rede ist. Ein Gegenstand ist schön, wenn er unser Erkenntnißvermögen, Einbildungskraft und Verstand zweckmäßig beschäftigt, also so, daß sie ein freies Spiel treiben und ihnen kein Zwang auferlegt wird; das Kunstprodukt darf daher, wenn es schön seyn soll, der Form nach, keinen Zwang verrathen, die Form desselben muß uns zufällig, nicht durch den Begriff des Gegenstandes bestimmt und erzwungen erscheinen; und dies ist, was der Satz sagen will: die Kunst ist schön, wenn sie aussieht, als wäre sie Natur.

Der Modalität nach theilt man die Schönheit in die wirkliche und in die idealische. Jene findet sich an Gegenständen der Natur, oder an Kunstprodukten, welche getreue Darstellungen dieser Gegenstände sind; diese an Werken der Kunst, die nach Idealen, den Produkten der schöpferischen Einbildungskraft gebildet sind. Wenn der Mahler seine schöne Form zu dem Bilde seiner Madonna sitzen läßt, so sind das Gemälde, wie das schöne Weib, welches die Gestalt dazu lieh, wirkliche Schönheiten; wenn Raphael d'Urbino in heiliger Begeisterung ein Weib sich bildet, das Unschuld, und stille Ergebung in den Willen der Gottheit, und Unbekanntschaft mit ihrem hohen, innern Werth, und Liebe zu ihrem Kinde, im Blick zeigt, und diesem Ideal gemäß die Madonna mit dem Kinde in Farben auf der Leinwand darstellt, so ist die Schönheit seines Bildes idealisch.

Untersuchungen der Geschmacksurtheile, welche das Erhabene betreffen.

Vergleichung des Schönen und des Erhabenen.

Ohne uns jetzt schon auf eine genaue Bestimmung dessen, was man erhaben nennt und worauf das Wohlgefallen an demselben beruht, einzulassen, können wir vorläufig eine Vergleichung zwischen ihm und dem Schönen anstellen, welche uns den Weg zu unsern folgenden Untersuchungen bahnen wird.

Die Urtheile über das Schöne und Erhabene kommen in folgenden Stücken überein:

Qualität.

Beide sind ästhetische, nicht logische Urtheile, d. h. beide drücken ein Gefühl von Lust oder Unlust, das durch einen Gegenstand in uns hervorgebracht worden, aus, aber keine Eigenschaft des Gegenstandes, wodurch derselbe erkannt worden. Wenn wir den Anblick des gestirnten Himmels in einer heitern Winternacht, oder den Aetna, wenn er ungeheure Felsenmassen in die Luft schleudert und aus seinem Krater Lavaströme sich ergießen, deren glühende Wellen meilenweit forttreiben, erhaben nennen, so ist hier keine Erkenntniß des Gegenstandes, es wird blos der Gemüthszustand dargestellt, in welchen die Anschauung uns versetzt.

Quantität.

Beide sind einzelne Urtheile, kündigen sich aber als allgemeingültig in Ansehung jedes urtheilenden Subjekts an. Wir sinnen jedermann eben sowohl an, er soll den gestirnten Himmel, den feuerspeienden Aetna erhaben finden, als wir ihm ansinnen, er solle in unser Urtheil über die Schönheit einer Rosenknospe oder des Apoll von Belvedere einstimmen. Dadurch unterscheidet sich also auch das Urtheil über das Urtheil über das Erhabene von dem über das Angenehme, welches letztere, wie wir gesehen haben, blos Privatgültigkeit hat; und eben deshalb ist die Form des Ausdrucks in diesem Urtheil eben so wie die im Urtheil über das Schöne als wäre es ein Erkenntnißurtheil; wir sagen: der gestirnte Himmel ist erhaben, wie wir sagen diese Rosenknospe ist schön, gleichsam als wären es Eigenschaften der genannten Gegenstände; wir finden uns nicht willig, wie beim Angenehmen das Wörtchen mir hinzuzufügen. — So wie aber das Urtheil über das Schöne seine Allgemeingültigkeit nicht auf Begriffe stützt, so ist dies auch beim Erhabenen nicht der Fall. Wer den gestirnten Himmel nicht erhaben findet, an ihm nur flimmernde Pünktchen bemerkt, wem der Anblick des tobenden Aetnas nur Furcht einjagt, den kann man durch keine Beweise zwingen, einen andern Gemüthszustand zu erhalten und zu unserer Meinung überzutreten.

Relation.

Der logischen Relation nach kommen die Geschmacksurtheile über das Schöne und Erhabene darin überein, daß beide kategorisch sind; der ästhetischen Relation nach, daß sie den Gegenstand weder nach einem innern, noch äußern Zweck beurtheilen. Wer den Anblick des gestirnten Himmels erhaben findet, frägt weder, was der Himmel an sich seyn soll, noch denkt er daran, daß die Sterne den Schiffenden zur Ortsbestimmung dienen; so wenig wie der, wel-

cher Wohlgefallen an den schlängelnden Blitzen und dem krachenden Donner findet, daran denkt, daß sie die Luft reinigen.

Modalität.

Beide, das Urtheil über das Erhabene und das über das Schöne kommen darin überein, daß ihnen subjektive Nothwendigkeit zukömmt, und daß ihre logische Form assertorisch ist.

Die Geschmacksurtheile über das Schöne und Erhabene unterscheiden sich von einander in folgenden Stücken:

Qualität.

1. Das Wohlgefallen am Schönen ist mit der Vorstellung der Qualität, am Erhabenen mit der Vorstellung der Quantität verbunden. Die unzählige Anzahl der Sterne macht den Anblick des gestirnten Himmels erhaben, so wie die ungeheure Kraft, mit welcher der Aetna Felsenmassen in ungeheure Höhen schleudert, ihn erhaben macht. Hallers Darstellung der Schöpfung des Elephanten, die offenbar auf Größe beruht, ist erhaben:

Du hast den Elephant aus Erde aufgethürmt,
Und seinen Knochenberg beseelt.

Beim Anblick einer schönen Rosenknospe ist nicht ihre Größe, die in uns Wohlgefallen erweckt, sondern ihre Gestalt, die Beschaffenheit ihrer Blätter, ihre Farbe u. s. w.

2. Das Schöne gefällt wegen seiner Form, das Erhabene kann auch formlos seyn. Der unermeßliche Ocean, die Vorstellung der immer wechselnden Geschlechter der Menschen, bei denen wir aufsteigend uns in die Dunkelheit der Zeit verliehren, die Unendlichkeit der Zeit und des Raums sind erhabene Gegenstände. Haller beschreibt die Ewigkeit:

Die ſchnellen Schwingen der Gedanken
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und ſelbſt des Lichtes Flügel langſam ſind,
Ermüden über Dir und hoffen keine Schranken.

Ich häufe ungeheure Zahlen
Gebirge von Millionen auf
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf
Und wenn ich von der grauſen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach Dir ſeh,
Iſt alle Macht der Zahl vermehrt mit tauſendmalen
Noch nicht ein Theil von Dir,
Ich tilge und Du liegſt ganz vor mir.

3. Beim reinen Schönen findet bloße Luſt ſtatt, wir finden uns angezogen, das Gemüth befindet ſich in ruhiger Betrachtung des Gegenſtandes und in ſtillem Genuſſe; beim Erhabenen findet ein gemiſchtes Gefühl von Luſt und Unluſt ſtatt, nur daß das erſtere die Oberhand hat, das Gemüth iſt in Bewegung, wir fühlen uns wechſelsweiſe angezogen und zurückgeſtoßen.

4. Beim Schönen findet ein Spiel von Vorſtellungen ſtatt, Einbildungskraft und Verſtand beleben einander wechſelsweiſe, daher das Gefühl der Luſt; beim Erhabenen findet ſich Ernſt, und deutet dadurch auf höhere Zwecke der Menſchheit hin; deshalb muß in einer erhabenen Darſtellung alles vermieden werden, was dieſen Ernſt unterbrechen könnte, und das ganze Gefühl des Erhabenen kann z. B. verlohren gehen, wenn ſich lächerliche Vorſtellungen dazu geſellen. Ein Fürſt ſchadet ſeiner Majeſtät durch nichts mehr, als wenn er ſich dem Gelächter Preis giebt.

5. Das Schöne läßt ſich mit Reitz und Rührung verbinden, das Erhabene verſchmäht den Reitz, und führt von ſelbſt Rührung bei ſich. Daher muß der Maler, wenn er erhabene Gegenſtände dem Auge darſtellen will, die bunten, blendenden Farben vermeiden, den tobenden Ocean,

der seine schäumenden Wellen an Felsen bricht, mit Rosen bestreuen; den Felsen, der sein Haupt über die Wolken erhebt, mit Blumenterrassen verzieren, heißt die Erhabenheit desselben zerstören. Da das Erhabene aber uns wechselsweise abstößt und anzieht, unsere Thätigkeit hemmt und befördert, so ist eben dadurch schon Rührung mit der Vorstellung desselben verbunden.

Quantität.

Es ist zwar das Urtheil über das Erhabene, so wie das über das Schöne pluralistisch und nicht egoistisch, wie das Urtheil des Sinnengeschmacks, aber doch lehrt die Erfahrung, daß mehr Sinn für das Schöne als für das Erhabene in dem Menschen sich findet. Dies kommt nun freilich zum Theil daher, daß mit dem Schönen Sinnenreitz verbunden seyn kann, der dem Menschen schmeichelt und ihn zur Betrachtung des Schönen anlockt, da hingegen das Erhabene diesen Reitz verschmäht, ferner daß das Schöne einladet, das Erhabene aber im ersten Augenblick zurückstößt; allein wir werden in der Folge bei der weitern Auseinandersetzung der Geschmacksurtheile, welche das Erhabene zum Gegenstand haben, zeigen, daß das Erhabene auf einer zwar allgemein vorauszusetzenden Eigenschaft des Menschen beruht, die aber doch, wenn sie als mitwirkend zum Wohlgefallen am Erhabenen beitragen soll, einer Cultur bedarf. Wenn das Geschmacksurtheil über das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen soll, so muß in demselben von allem andern Wohlgefallen, außer dem an der Form, abstrahirt werden und das ist freilich mit Schwierigkeiten verknüpft, woraus sich eben die Abweichung der Urtheile über die Schönheit eines Gegenstandes erklären läßt. Eine gleiche Abstraktion wird beim Urtheil über das Erhabene gefordert, wenn es für allgemeingültig erklärt werden soll; allein es gehört noch überdies, wie sich dies in der Folge ergeben wird, eine Veredlung des Geistes dazu, um am Er-

habenen Wohlgefallen finden zu können, und es von aller Beimischung abzusondern, daher dies noch weit seltner wie beim Geschmacksurtheil über das Schöne geschieht; gewöhnlich hält man Gegenstände, die ein Spiel heftiger Affekte erzeugen und den Geist in stürmende Bewegung setzen, für erhaben, ob sie es gleich durchaus nicht sind.

Relation.

Beim Schönen findet Zweckmäßigkeit der Anschauung, beim Erhabenen Zweckwidrigkeit statt, welches letztere sich schon daraus ergiebt, daß beim Erhabenen der Gegenstand uns anfänglich zurückstößt. Freilich ist die in dem Wohlgefallen am Erhabenen befindliche Lust ein Beweis subjektiver Zweckmäßigkeit, allein diese ist doch nicht allein bestehend, wie beim Schönen, sondern nothwendig mit Zweckwidrigkeit verbunden.

In Rücksicht der Modalität findet zwischen beiden Arten der Geschmacksurtheile kein Unterschied statt.

* * *

Aus dem vorhin Gesagten ergiebt sich: Da das Urtheil über das Erhabene ein einzelnes ist, Allgemeingültigkeit ansinnt und doch auf keinem Begriff beruht, so muß es wie das Schöne dem Reflectionsgeschmack angehören, und also die reflectirende Urtheilskraft dabei ins Spiel kommen. Ferner erhellet, daß da in dem Wohlgefallen am Erhabenen Lust und Unlust gemischt ist, der Gegenstand, dem wir Erhabenheit beilegen, auf der einen Seite in uns das Gefühl unserer Eingeschränktheit in Rücksicht der Thätigkeit eines Seelenvermögens und auf der andern Seite das Gefühl der freien Thätigkeit eines andern Seelenvermögens hervorbringen muß. — Da aber das Gefühl der Lust im Erhabenen die Oberhand hat, so muß die beförderte Thätigkeit größer seyn, als die gehemmte; und da endlich beide

Gefühle Lust und Unlust nicht blos einander beigesellt, sondern innig vereinigt sind, das Gefühl der Unlust aber immer vorangeht, und mit diesem sich sogleich das Gefühl der Lust innig verknüpft; so wird daraus klar, daß eben dadurch, daß wir durch den Gegenstand, den wir erhaben nennen, der Beschränkung unserer Thätigkeit in einer Rücksicht inne werden, die Beförderung einer andern Thätigkeit hervorleuchtet und sichtbar gemacht wird.

Nähere Bestimmung des Erhabenen.

Daß das Erhabene das Merkmal der Größe bei sich führt, ist außer allem Zweifel. Der Berg, dessen Fuß schwarze Gewitterwolken verhüllen und dessen Gipfel die Sonne bescheint, ist wegen seiner Größe ein erhabener Gegenstand; wenn wir uns in die Endlosigkeit des Raumes verliehren, oder unsere Einbildungskraft beim Aufsteigen in der Zeit kein Ende sieht, so ist es die Größe, die auf unser Gemüth wirkt; die Tugend heißt nur dann erhaben, wenn in ihr große Seelenkraft sich offenbart. Das Kleine kann als schön auf unser Wohlgefallen Anspruch machen, erhaben kann es nie seyn. Der Wallfisch, der Elephant, die Giraffe sind erhaben, die Milbe, der Essigaal sind es nicht.

Jedem sinnlichen Gegenstand kömmt das Merkmal der Größe zu; denn zur Größe gehört Gleichartiges, Mannigfaltiges zur (objektiven) Einheit verbunden. Gleichartiges Mannigfaltiges kömmt jeder Anschauung zu, insofern sie die Form des Raums oder der Zeit an sich tragen muß; durch den Begriff des Gegenstandes wird dieses Mannigfaltige zur objektiven Einheit verbunden. Mannigfaltiges im Raum oder in der Zeit als Dauer sind extensive Größen, d. h. wie wir dies im ersten Theil dieses Werks dargethan haben, Größen bei denen man von den Theilen (dem Mannigfaltigen) zum Gan-

zen (der Einheit) fortschreitet; es giebt aber auch intensive Größen, die man nur dadurch als solche erkennt, daß man ein Wachsen und Abnehmen derselben sich vorstellen kann. Die verflossenen Jahrtausende, der weite Ocean haben eine extensive Größe; das Licht und die Wärme der Sonne, die Kraft der Seele Ungemach zu ertragen, haben intensive Größe, einen Grad.

Man schätzt eine Größe, wenn man sie nach einer andern bestimmt. Die Größe nach der man sie bestimmt ist der Maaßstab. Dieser Maaßstab kann doppelt seyn, entweder objektiv oder subjektiv, d. h. er ist entweder ein Gegenstand der Erkenntniß der also allgemein mittheilbar ist, oder er beruht auf einer Beschaffenheit des urtheilenden Subjekts. Beruht die Größenschätzung auf einem objektiven Maaßstabe, so heißt sie logisch, ist der gebrauchte Maaßstab blos subjektiv, so heißt sie ästhetisch. Die logische Größenschätzung heißt mathematisch bestimmt, wenn sie angiebt, wie oft das Maaß in der zu messenden Größe enthalten ist; unbestimmt, wenn man blos angiebt, ob der Gegenstand größer oder kleiner ist als das Maaß. Alle logische Größenschätzung stützt sich am Ende auf Anschauung, d. h. man kann zwar das Maaß wieder nach einem Maaß bestimmen, allein am Ende muß man doch, wenn anders Erkenntniß statt finden soll, auf ein Maaß kommen, welches in der Anschauung gegeben wird, und das also der bestimmten Größe nach blos subjektiv betrachtet werden kann. Giebt man z. B. die Entfernung zweier Oerter nach Meilen an, so kann man das Maaß, die Meile, wieder nach Ruthen, die Ruthen nach Fuß bestimmen; am Ende aber muß man jemand ein Maaß (es sei Fuß) zeigen, und sagen, siehe so groß ist es. Ob sich nun gleich das Verhältniß des Maaßes zum Zumessenden, die relative Größe objektiv, für jedermann gültig bestimmen läßt, so ist doch nie auszumachen, ob einer dieselbe Anschauung der Größe hat, wie der

andere, ob beide in der absoluten Größe übereinstimmen: ich kann nie erfahren oder auf eine andere Weise erkennen, ob mein Freund und ich von dem Fuß, der uns zum beiden Maaßstab dient, gleich große Vorstellungen haben.

Wenn wir etwas schlechtweg (simpliciter) groß oder klein (ohne zu bestimmen, wie groß oder klein) nennen, so findet ästhetische Größenschätzung statt; es liegt sodann der Reflection über die Größe des Gegenstandes ein subjektiver Maaßstab zum Grunde; und dieser kann entweder blos empirisch oder a priori seyn; empirisch ist er z. B., wenn wir einen Menschen in Rücksicht auf seine körperliche Größe groß nennen, wo die mittlere Größe der Menschen, welche wir gesehen haben, der subjektive Maaßstab ist, und wo wir ausdrücken wollen, der Mensch übersteige diesen Maaßstab; bei der subjektiven Größenschätzung a priori ist das Absolute a priori gegeben, und die Erfahrung zeigt, inwiefern wir bei unserer Beschränktheit denselben in gewöhnlichen Fällen uns nähern; was darüber hinaus geht heißt groß, was darunter zurückbleibt klein; darnach beurtheilen wir z. B. in theoretischer Hinsicht, die Genauigkeit einer Berechnung, die Richtigkeit einer Observation u. s. w., in praktischer Hinsicht, die Größe der Bescheidenheit, Standhaftigkeit, Uneigennützigkeit, öffentlichen Freiheit, Gerechtigkeit u. s. w. — Daß die Größenschätzung, wenn wir einen Gegenstand schlechthin groß oder klein nennen, ästhetisch ist, sieht man sehr bald ein; dem kleinen Lappländer ist ein Mensch von 5 Fuß groß, den wir klein nennen; wenn wir uns noch der Vorstellungen von Dingen erinnern, die wir in unserer Kindheit hatten, so finden wir, daß wir damals manches für groß hielten, was uns jetzt klein scheint. Dies gilt auch von der Größenschätzung nach Begriffen a priori; der Leinweber glaubt seine Berechnung habe eine große Genauigkeit, die nach dem Maaßstabe des Mathematikers sehr wenig genau ist, und die astronomi-

ſchen Beobachtungen des Schiffers können für ihn einen hohen Grad von Richtigkeit haben, die ein Herſchel und Zach für ſehr mangelhaft erklären würde. Die Größe der bürgerlichen Freiheit beurtheilt der freie Grieche anders als der Staubleckende Sklave eines aſiatiſchen Deſpoten; einen andern Maaßſtab hat der preußiſche Unterthan für die im Staate gehandhabte Gerechtigkeit als der Einwohner des türkiſchen Reichs, wie groß iſt nicht der Unterſchied der Meinung in unſern Tagen, ob und inwiefern jener an der Spitze eines mächtigen Reichs ſtehende Staatsverwalter groß oder klein zu nennen ſei!

Etwas ſchlechtweg (simpliciter, ohne Beiſatz) groß nennen und etwas ſchlechthin (absolute, nicht relative) groß nennen, iſt wohl von einander zu unterſcheiden. Bei dem erſten braucht man einen von dem Gegenſtande verſchiedenen Maaßſtab und ſpricht nach der Vergleichung mit demſelben das Urtheil aus; man nennt dieſen Maaßſtab zwar nicht, ſetzt ihn aber doch als für jedermann bekannt voraus, gleichſam als werde er durch den Begriff des Gegenſtandes ſchon gegeben; bei dem abſolut (in aller Abſicht) Großen aber, vergleicht man den Gegenſtand nicht mit etwas von ihm verſchiedenen als Maaßſtab; wir können nur den Maaßſtab in ihm ſelber ſuchen, die Größe des Gegenſtandes iſt nur ſich ſelber gleich. So iſt der unendliche Raum, die unendliche Zeit, die Macht der Gottheit abſolut groß.

Erhaben iſt das, was abſolut groß iſt, mit andern Worten, das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt. —

Nun läßt ſich zeigen, daß kein Gegenſtand uns gegeben werden kann, dem abſolute Größe zukäme. Sei der uns gegebene Gegenſtand noch ſo groß, ſo ſind wir im Stande uns einen größern zu denken; die hohe Schneekoppe des Rieſengebirges übertrifft der Montblanc an Größe, und dieſer weicht dem Cimboraſſo, ſo groß aber auch dieſer ſeyn mag, ſo hindert uns doch

nichts uns einen Berg vorzustellen, gegen den er ein Hügel ist.

Legen wir also einem Gegenstande absolute Größe bei, d. h. nennen wir ihn erhaben, so erhält er diesen Namen nicht an sich betrachtet, sondern nur insofern er in uns Vorstellungen rege macht, welche absolut groß sind. Von allen Vorstellungen sind nun die Ideen, Vernunftbegriffe, diejenigen, welche das Merkmal des Absoluten (Unbedingten) bei sich führen (s. Erste Abtheilung dieser Darstellung); ein Gegenstand wird also erhaben genannt werden, wenn er in uns die Vernunft, als das Vermögen der Ideen zur Thätigkeit antreibt, also zweckmäßig für die Vernunft ist.

Da aber beim Erhabenen das Gefühl der Unlust dem Gefühl der Lust vorangeht, so muß auch die Zweckwidrigkeit des Gegenstandes für ein anderes Vorstellungsvermögen als die Vernunft ist, vorausgehen, ja da wegen der innigen Verbindung von Unlust und Lust beim Erhabenen, die Zweckwidrigkeit der Grund des Bewußtseyns der Zweckmäßigkeit für die Vernunft seyn muß, so muß dadurch, daß der Gegenstand die Eingeschränktheit eines Vorstellungsvermogens uns fühlen läßt, derselbe die freie (beförderte) Thätigkeit der Vernunft fühlen machen.

Welches ist nun das andere Vorstellungsvermögen, welches außer der Vernunft beim Erhabnen ins Spiel kömmt? Ein Anschauungsvermögen muß es seyn, weil das Geschmacksurtheil über das Erhabene ein einzelnes ist; der Sinn, welcher uns die Materie der Anschauung durch Empfindung giebt, kann es aber nicht seyn, denn es macht auf Allgemeingültigkeit Anspruch, es muß also, wie beim Schönen, die Einbildungskraft seyn. —

Dies setzt uns in den Stand, das, was bei der Reflection über das Erhabene in uns vorgeht, etwas näher zu bestimmen; der Gegenstand ist für die Ein-

bildungskraft wegen seiner Größe zweckwidrig; er ist für die Thätigkeit der Einbildungskraft zu groß, entwickelt aber grade dadurch die Thätigkeit der Vernunft. Wir werden in der Folge zeigen, inwiefern der Gegenstand, den wir erhaben nennen, zugleich für die Einbildungskraft zweckwidrig und für die Vernunft zweckmäßig seyn kann; jetzt wollen wir aus dem Vorgetragenen blos noch einige leichte Folgerungen ableiten.

Beim Erhabenen übertrifft das Gefühl der Lust die Unlust, es muß also das Vermögen, dessen Thätigkeit befördert wird (für welches der Gegenstand zweckmäßig ist) vor dem Vermögen, dessen Thätigkeit als eingeschränkt erscheint (für welches der Gegenstand zweckwidrig ist) den Vorzug haben; dies ist aber bei der Vernunft und Einbildungskraft offenbar der Fall; die Einbildungskraft als sinnliches Vermögen ist der Vernunft untergeordnet; ihre Thätigkeit ist bedingt, da hingegen die Thätigkeit der Vernunft unbedingt ist; die Einbildungskraft ist an die Sinnenwelt gebunden, die Vernunft geht über dieselbe hinaus; die Vernunft schreibt Gesetze vor und die Einbildungskraft ist gehorchend.

Ferner wird aus dem Vorhergehenden klar, daß wir sehr uneigentlich einen Gegenstand selbst erhaben nennen, er hat keine absolute Größe, sondern er macht nur ein Vermögen (der Ideen) in uns bemerkbar, was sich von allen Bedingungen lossagt, und als absolut groß darstellt. Man kann also sagen: Erhaben ist das, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maaßstab der Sinne übertrifft.

Eintheilung der Geschmacksurtheile über das Erhabene in reine und gemischte.

Wir haben oben die Urtheile über das Schöne in reine und gemischte eingetheilt, und eben so lassen sich

die Urtheile über das Erhabene in reine und gemischte eintheilen; das Urtheil heißt rein, wenn mit demselben keine fremdartigen Vorstellungen und Gefühle verbunden; gemischt, wenn dies statt findet. Das rein Erhabene findet man also nicht an Kunstprodukten, wo ein menschlicher Zweck sowohl die Form, als die Größe bestimmt, also auch nicht an Naturprodukten, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (organischen Körpern), sondern nur an der rohen Natur, sofern sie weder reizt, noch als Gefahr drohend rührt, blos sofern sie Größe enthält. Dahin gehört die unendliche, unübersehbare Fläche des Oceans, die unendlichen Räume der Himmel, ungestalte Gebirgsmassen in wilder Unordnung aufeinander gethürmt, mit ihren Eispyramiden u. s. w.

„Plötzlich war ihm, als hätt er die Gestirne des Himmels zu seinen Füßen und ginge auf Wolken einher in einem endlosen Raum und sah' in tiefer Ferne ein majestätisches Dunkel, durchbrochen von einzelnen Lichtfluthen göttlicher Glorie und rings von Heerschaaren umschwebt, die aus den Welten heraufuhren und hinab in die Welten." Engels Philosoph für die Welt, dritter Theil.

Bei dem gemischt Erhabenen muß man vom Erhabenen alles Beigemischte absondern, wenn man auf allgemeine Einstimmung Anspruch machen will.

Eintheilung des Erhabenen in das Mathematisch- und Dynamisch-Erhabene.

Aus dem Vorhergehenden ist meinen Lesern, wie ich hoffe, deutlich geworden, daß die Erhabenheit eigentlich darauf beruht, daß die Vernunft als übersinnliches Vermögen sich zu zeigen, veranlaßt wird. Die Vernunft aber ist entweder theoretisch oder praktisch, je-

ne bezieht sich aufs Erkennen, diese aufs Handeln (Wirken); in beiden Fällen gehen die ihr eigenthümlichen Vorstellungen (Ideen) über die Erfahrung hinaus. Diesem zu Folge giebt es ein doppeltes Erhabene, ein theoretisches und praktisches; Kant nennt das erste mathematisch-, das andere dynamisch-erhaben. Benennungen, welche erst in der Folge deutlich gemacht werden können. — Als Beispiel des Mathematisch-Erhabenen dient der Ocean im Zustand der Ruhe, so wie er dynamisch-erhaben ist, wenn ein Sturm ihn mächtig bewegt; im letzten Fall messen wir gleichsam unsere Kraft im Widerstande gegen die Naturkräfte und fühlen uns als Sinnenwesen dagegen kraftlos, werden uns aber eben dadurch bewußt, daß wir einen Willen haben, der frei, selbst gegen alle Naturhindernisse, sich bestimmen kann. Es ist bis jetzt nicht möglich, meinen Lesern eine völlig befriedigende Einsicht in das mathematisch und dynamisch Erhabene zu geben, und es muß mir daher fürs erste genügen, gezeigt zu haben, daß zwischen den beiden genannten Arten des Erhabenen wirklich ein Unterschied statt findet, und daß bei dem dynamisch Erhabenen die Kraft des Menschen als wirkendes Wesen in Betracht gezogen wird.

Man kann auch noch auf einem andern Wege zu der Eintheilung des Erhabenen in das Mathematisch- und Dynamisch-Erhabene gelangen. Der empirische Gegenstand, über den wir ein Urtheil in Rücksicht auf Erhabenheit fällen, muß in Relation zu uns gedacht werden; nun haben wir drei Grundvermögen des Gemüths, Erkenntniß-, Gefühl- und Begehrungsvermögen; wird der Gegenstand auf das Erkenntnißvermögen bezogen, so entsteht das Theoretisch- oder Mathematisch-Erhabene; die Beziehung auf das Gefühl und Begehrungsvermögen fällt zusammen, denn da der Gegenstand empirisch ist, so ist das Begehren und Verabscheuen desselben sinnlich, in welchem erstern Fall das Begehren durch ein Gefühl der Lust,

im andern durch ein Gefühl von Unlust bestimmt wird; und die Beziehung aufs Gefühl und Begehrungsvermögen giebt das Dynamisch-Erhabene.

Vom Mathematisch-Erhabenen der Natur.

Das Mathematisch-Erhabene bezieht sich auf die Vorstellung eines Gegenstandes in Rücksicht auf Erkenntniß betrachtet. Zu einer jeden Erkenntniß gehört zweierlei, Anschauung und Begriff. In der Anschauung unterscheiden wir Materie und Form, und wissen schon, daß beim Geschmacksurtheil, welches das Erhabene zum Gegenstand hat, da das Urtheil Allgemeingültigkeit ansinnt, nicht die Materie, sondern die Form der Anschauung in Erwägung gezogen werden muß. Diese soll ihrer Größe wegen zweckwidrig für die Einbildungskraft seyn. Jede Anschauung als solche führt (wegen der Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit) Mannigfaltiges bei sich. Zu einer Anschauung sind daher zwei Actus erforderlich: das Auffassen (Apprehension) des Mannigfaltigen (der Theile) und das Zusammenfassen derselben (Comprehension). Das Auffassen geschieht successiv in der Zeit und hat keine Grenzen. Das Zusammenfassen erfordert, daß beim Fortschreiten im Auffassen die reproduktive Einbildungskraft die vorhin aufgefaßten Theile ins Bewußtseyn zurückrufe, und hier hat, wie die Erfahrung lehrt, die Einbildungskraft ihre Grenzen. Ist des Mannigfaltigen zu viel, so wird es ihr beim Fortschreiten unmöglich, die gehabten Theilvorstellungen wieder lebhaft genug darzustellen und dadurch das Zusammenfassen zu bewirken. Diese Grenze der Kraft kann nicht objektiv in Begriffen bestimmt, sondern nur von jedem Subjekt in sich selbst bei einzelnen Gegenständen wahrgenommen werden, daher ist die Vorstellung derselben, so wie auch die damit verbundene Größenschätzung, nicht logisch, sondern ästhetisch, welches zu einem Geschmacksurtheil erforderlich ist.

Ein Gegenstand also, dessen Anschauung so groß ist, daß der Einbildungskraft die Zusammenfassung ihrer Theile unmöglich wird, ist erhaben, und es läßt sich leicht einsehen, daß wenn wir die Schranken unserer Einbildungskraft uns bewußt werden, daraus ein Gefühl der Unlust entspringt. Jetzt wäre also nur noch darzuthun, wie grade durch das Gefühl der Schranken unserer Einbildungskraft als Erkenntnißkraft, die Vernunft als frei und unabhängig sich zeigt, wir dieselbe in ihrer ganzen Größe erkennen.

Die Einbildungskraft vermag beim Erhabenen das Mannigfaltige der Anschauung nicht zusammen zu fassen und dadurch Totalität vorzustellen, dies hindert aber die Vernunft nicht zu erklären, daß es sich trotz seiner Vielheit zur Einheit des Selbstbewußtseyns müsse verknüpfen lassen, weil der Verstand sich dasselbe als Eins denkt. Daher wird die Einbildungskraft immer wieder von neuem von der Vernunft angetrieben, ihr Geschäft des Zusammenfassens vorzunehmen, so wenig es ihr auch gelingen will. Indem wir nun wahrnehmen, daß die Vernunft sich auf sich allein stützend, ohne alle Erfahrung, ja selbst gegen dieselbe, erklärt, diese Synthesis müsse (wenn gleich uns, wegen unserer Eingeschränktheit, nicht) möglich seyn, so wird uns die Unabhängigkeit unsers obern Erkenntnißvermögens von der Einschränkung der Sinnlichkeit bemerkbar, und aus dem Gefühl der Unlust, welches das Bewußtseyn der Eingeschränktheit der Einbildungskraft begleitet, entspringt das Gefühl der Lust, weil wir uns eben dadurch der Selbstgesetzgebung der Vernunft im Felde der Erkenntniß bewußt werden. Die Einbildungskraft erreicht gar bald die Grenzen ihrer Möglichkeit, die Totalität die sie fassen und darstellen kann, ist begrenzt; die Vernunft geht mit ihren Ideen über diese hinaus, und findet ihre Vollendung, ihre Totalität nur in der Unendlichkeit; daher ist alles das, was uns in der Anschauung gegeben werden mag, wenn es auch für die

Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu groß ist, doch für die Vernunft, als dem Vermögen der Ideen, zu klein. Die Vernunft wird sich aber grade dadurch, daß die Einbildungskraft die Comprehension verweigert, weil sie ihre Kräfte übersteigt, ihrer Unabhängigkeit von den Schranken der Sinnlichkeit bewußt und darauf geleitet, daß sie übersinnlich, d. h. ein Vermögen der Ideen ist, welche das Merkmal des Unbedingten, oder welches einerlei ist, des Unendlichen an sich tragen. In der Vorstellung des Mathematisch-Erhabenen unterscheiden wir also folgende drei Stücke:

1. einen Gegenstand als extensive Größe,
2. die Beziehung dieser Größe auf unser Comprehensionsvermögen der Einbildungskraft,
3. eine Beziehung derselben auf unser Denkvermögen.

* * *

An das Mathematisch-Erhabene grenzt das Aesthetisch-Große, bei dem letztern findet die Einbildungskraft die Comprehension zwar nicht unmöglich, aber doch sehr schwierig. Je größer diese Schwierigkeit ist, desto mehr nähert sich das Aesthetisch-Große dem Erhabenen. Das Aesthetisch-Große kann Quelle der Vorstellung des Erhabenen werden, in so fern es die Einbildung reizt fortzuschreiten und so in das Unendliche überzugehen. Der Horizont begrenzt den Anblick des Oceans, allein die ungeheure Meeresfläche, die vor mir liegt, und über die meine Einbildungskraft hinschwebt, reizt sie, wenn sie bis zur scheinbaren Begrenzung durch das Gewölbe des Himmels gelangt ist, weiter bis ins Unendliche fortzuschreiten, und dabei wird das Gemüth sich der Ohnmacht (Einschränkung) seines sinnlichen Comprehensionsvermögens bewußt, aber auch zugleich eines Vermögens des Unendlichen, das also übersinnlich seyn muß. — Jetzt sind wir

auch im Stande die Benennung des Mathematisch-Erhabenen zu rechtfertigen. In der Mathematik wird von einer Größe gefordert, daß das Mannigfaltige derselben gleichartig ist; bei dem Erhabenen, was auf Unmöglichkeit des Zusammenfassens des Mannigfaltigen in der Anschauung sich gründet, beriefen wir uns auf die Formen der Anschauungen Raum und Zeit, welche als solche gleichartiges Mannigfaltiges enthalten.

Hieraus ergiebt sich ein doppeltes Mathematisch-Erhabenes, das extensive und protensive, bei jenem findet sich Mannigfaltiges im Raum, bei diesem in der Zeit *).

Was die intensive Größe bei einer Anschauung betrifft, so kann sie nicht zum Erhabenen der Erkenntniß dienen, denn sie wird mit einemmale (als Einheit) gegeben, und ihre Größe ist nur durch Annäherung und Entfernung von Null vorstellbar, also findet bei ihr kein Zusammenfassen durch die Einbildungskraft statt. Ferner kömmt nur dem Realen in der Anschauung, der Materie derselben intensive Größe zu und diese wird durch Empfindung gegeben; übersteigt aber die Organempfindung einen gewissen Grad, so wird sie Vitalempfindung, giebt uns keine Vorstellung vom Gegenstande, sondern blos von unserm körperlichen Zustande, und also qualificirt sie sich auch deshalb nicht zum theoretischen Erhabenen. Die intensive Größe liegt hingegen dem Dynamisch-Erhabenen zum Grunde, wo von Größe einer Kraft die Rede ist, wie wir dies weiter unten zeigen wollen.

Das Mathematisch-Erhabene fordert durchaus ästhetische Größenschätzung, denn die logische durch Zahl kann

*) Meine Leser werden leicht einsehen, daß hier der Ausdruck extensiv in engerer Bedeutung gebraucht ist; das extensive in weiterer Bedeutung, enthält das extensive in engerer Bedeutung und das protensive als Arten unter sich.

bis ins Unendliche fortgesetzt werden, in so fern man immer größere und größere Einheiten zum Maaßstabe annimmt. Dieses Fortschreiten muß gewissen Gesetzen unterworfen seyn, so entstehen bei unsern Zahlen nach 10, die decadischen Ordnungen, die Einer, Zehner, Hunderte, Tausende, Zehntausende, Hunderttausende, Millionen ..... Billionen ..... Trillionen ..... Quadrillionen u. s. w. so daß eigentlich immer nur ein Zusammenfassen bis 10 erfordert wird. Man sieht bald, daß dies logische Zusammenfassen völlig einerlei bleibt, wie hoch auch die Ordnung seyn mag, zu welcher die Einheiten gehören; es ist eben so leicht Millionen als Centillionen zusammen zu zählen. — Soll aber die Größenschätzung ästhetisch seyn, so wird das Maaß gar bald so groß werden, daß die Einbildungskraft das Mannigfaltige desselben nicht mehr comprehendiren kann.

Uebersicht des Mathematisch-Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf extensiver Größe des Gegenstandes, welche die ästhetische Comprehension der Einbildungskraft zu einer Anschauung unmöglich macht, dadurch als zu groß für diese Vorstellkraft erscheint; aber auch zugleich als zu klein für die Ideen der Vernunft, welche das Unendliche zum Gegenstande haben. Dies Verhältniß des Gegenstandes zu unsern Erkenntnißkräften wird nicht logisch durch Begriffe, sondern durch die reflectirende Urtheilskraft vermittelst eines gemischten Gefühls von Lust und Unlust erkannt, in welchem aber das erstere die Oberhand hat. Das Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als Gesetz anerkennen, aber uns auch zugleich bewußt sind, daß wir demselben aus Beschränktheit keine Folge leisten, dasselbe nicht erreichen können,

heißt Achtung. Da nun beim Mathematisch-Erhabenen die Vernunft der Einbildungskraft das Gesetz vorschreibt, das Mannigfaltige der Anschauung durch zusammenfassen zu einem Ganzen zu vereinigen, diese auch sich anschickt, dem Gesetze Folge zu leisten und es eben dadurch anerkennt, aber bei Verrichtung ihrer Funktion inne wird, daß es ihr unmöglich ist, die Forderung der Vernunft zu erfüllen, so ist das Gefühl, welches beim Mathematisch-Erhabenen entspringt, ein Gefühl der Achtung nicht vor dem Gegenstand (was könnte eine rauhe, wilde Gegend, welche wir erhaben nennen, auch achtungswerthes an sich haben?), sondern vor dem übersinnlichen Vermögen in uns, dessen wir uns dadurch bewußt werden. Daher ist Erhabenheit mit Ernst, Schönheit als Spiel zu betrachten.

Quantität. Wir geben unserm Urtheile über das Mathematisch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir bei allen gleiche Erkenntnißkräfte voraussetzen, und also auch mit Recht erwarten, es werde bei jedem andern der Gegenstand in einem gleichen Verhältniß zu demselben stehen, wie zu den unsrigen; und ihn also in denselben Zustand (von Lust und Unlust) versetzen, in welchen er uns versetzt.

Relation. Die Schönheit ist in der Beschaffenheit des Gegenstandes, das Mathematisch-Erhabene in der Beschaffenheit des Subjekts (der Unendlichkeit, Uebersinnlichkeit seiner Vernunft, als dem Vermögen der Ideen), welche durch den Gegenstand aufgedeckt wird, zu suchen. — Der Gegenstand ist als zweckwidrig und zweckmäßig zugleich zu betrachten, zweckwidrig für die Einbildungskraft, zweckmäßig für die Vernunft; doch diese Zweckmäßigkeit ist ohne objektiven Zweck. *) Die Kunst kann also kein Mathematisch-Erhabenes aufstellen, son-

*) Ein Gegenstand, der für seinen Zweck zu groß ist, so daß er seinen Zweck vernichtet, heißt ungeheuer; z. B. eine Fliege von der Größe eines Elephanten; colossalisch, wenn die Darstellung eines Begriffs für alle Darstellung beinahe zu groß ist, an das relativ Ungeheure grenzt.

dern dies findet sich blos in der rohen Natur, wo sie nicht als technisch erscheint. Der Gegenstand stimmt zwar mit der Vernunft überhaupt als dem Vermögen der Ideen zusammen, nicht aber mit einer bestimmten Idee selbst, so wie beim Schönen der Gegenstand zwar mit dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe, aber nicht mit einem bestimmten Begriffe zusammenstimmt. —

Modalität. Das Urtheil über das Mathematisch-Erhabene führt nicht objektive, weil sie auf keinen Begriff sich stützt, aber subjektive Nothwendigkeit bei sich, und wir sprechen dem, der in unser Urtheil nicht einstimmt, das Gefühl ab.

Vom Dynamisch-Erhabenen.

Das Dynamisch-Erhabene wird auch das Praktisch-Erhabene genannt; es bezieht sich auf das urtheilende Subjekt nicht als erkennendes, sondern als wirkendes (begehrendes) Wesen. Auch bei ihm findet ein gemischtes Gefühl von Lust und Unlust statt, die beide nicht blos einander beigesellt, sondern innig verbunden sind; dies deutet an, daß der Gegenstand, den wir dynamisch-erhaben nennen, einerseits uns unsere Ohnmacht darstellt, daß aber eben dadurch unsere Kraft offenbar wird. Da das Gefühl der Lust das Gefühl der Unlust überwiegt, so muß auch die Kraft, die ins Licht gestellt wird, größer als diejenige seyn, deren Beschränktheit aufgedeckt wird. Es wird jetzt nur darauf ankommen, diese begehrenden Kräfte näher kennen zu lernen.

Der Mensch ist als wollendes Wesen in einer doppelten Rücksicht zu betrachten; einmal als Sinnenwesen und sodann als freie Intelligenz. Als Sinnenwesen ist er von der Natur abhangig, seine Existenz und sein ganzes physisches Wohlbefinden beruht auf Naturbedingungen, die außer ihm sind und nicht in seiner Gewalt ste-

hen — eine Eigenſchaft, die er mit den übrigen lebenden Weſen gemein hat; als freie Intelligenz ſieht er ſich als unabhängig von allen äußern Bedingungen der Natur an er erklärt ſeinen Willen für frei. Es ſpringt in die Augen, daß da die Kraft des Menſchen als Naturweſen beſchränkt, die als freies Weſen unbeſchränkt iſt, die erſtere der letztern nachſtehen müſſe; und alſo wird beim Dynamiſch-Erhabenen der Menſch ſich ſeiner Eingeſchränktheit als Sinnenweſen und ſeiner Uneingeſchränktheit als freie Intelligenz bewußt werden müſſen; woraus erhellt, wie im Erhabenen das Gefühl der Luſt über das ihm beigemiſchte Gefühl der Unluſt die Oberhand haben könne.

Heißt Erhaben, wie wir oben gezeigt haben, was abſolut groß iſt, das mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt; ſo iſt Dynamiſch-Erhaben, was uns eine Kraft zeigt, mit welchem in Vergleichung alle andere Kraft verſchwindet. Nun kann uns aber kein Gegenſtand gegeben werden, deſſen Kraft als unendlich betrachtet werden könnte, denn alles was uns endlichen Weſen gegeben wird, muß ſelbſt endlich ſeyn und es kann alſo durch ſich und an ſich keine unendliche Kraft offenbaren. Soll alſo ein Gegenſtand dynamiſch-erhaben genannt werden, ſo kann dies nur dadurch ſeyn, daß er in uns eine unendliche Kraft bemerklich macht; dieſe unendliche Kraft aber kömmt uns nicht als Naturweſen, ſondern als freien Intelligenzen zu, und alſo wird das Erhabene unſer Bewußtſeyn als freie Intelligenzen erwecken müſſen und ſo Luſt erzeugen; da aber dies nur durch Unluſt, Gefühl der Ohnmacht entſtehen ſoll, ſo muß der Gegenſtand uns die Eingeſchränktheit unſerer Kraft als Sinnenweſen, fühlbar machen. — Hieraus erhellet zugleich, wie das Urtheil über das Dynamiſch-Erhabene ſubjektiv und nicht objektiv, äſthetiſch und nicht logiſch ſeyn könne. Wir wollen, ehe wir zur weitern Auseinanderſetzung des Praktiſch-Erhabenen fortgehen, das Geſagte nur durch

ein Beispiel anschaulicher machen. Schwarze Wolkengebirge von einem mächtigen Sturmwind heraufgeführt, bedecken den Himmel, eine finstere Nacht verhüllt das Licht der Sonne, blutrothe Blitze zerreißen die dichte Finsterniß auf Augenblicke, das blendende Licht wird von einem furchtbaren Donner begleitet, der die Erde erschüttert, und schwer und langsam nachrollt, den sterbenden Nachhall ereilt ein neuer schmetternder Donnerschlag — dies ist ein dynamisch-erhabener Gegenstand. Die ganze Natur scheint im Innersten bewegt, wir fühlen unsere Ohnmacht, der physischen Kraft unsre physische Kraft entgegen zu setzen. Gesellt sich zu diesem Gefühl der Ohnmacht kein anderes Gefühl, so ist die Erscheinung nicht erhaben, sondern fürchterlich und schaudervoll; werden wir uns aber bewußt, daß die Natur mit aller ihrer zerstörenden Kraft uns zwar tödten, aber nicht unsern Willen bestimmen kann; daß von der Unruhe in der Natur, die alles in chaotische Verwirrung zu bringen droht, die Ruhe in unserer Brust, die von dem Bewußtseyn unserer Strafloſigkeit, der Reinheit unserer Gesinnungen herrührt, völlig unabhangig ist, *) so wird der Gegenstand erhaben genannt. Wenn wir Newtons großen Scharfsinn aus seinen Werken anschaulich erkennen und dies ein Urtheil über die Erhabenheit des menschlichen Geistes erzeugt, so fühlen wir auf der einen Seite wohl, daß wir ihm hierin nachstehen müssen, und daß es Talente und Kräfte des Geistes giebt oder geben kann, gegen welche die unsrigen verschwinden, aber wir werden uns auch auf der andern Seite bewußt, daß wir in uns etwas haben, wogegen aller Werth der Naturgaben verschwindet, unsere freie Willkühr, durch deren Gebrauch, welcher allein bei uns steht, unser wahrer Werth erst bestimmt wird. Daß wir freie

*) Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.
Horat.

Intelligenzen sind, erhebt uns über alles das, was die Natur auch noch so verschwenderisch irgend einem Wesen mitgetheilt hat.

Wir erkennen jede Kraft nur in so fern sie widersteht; beim Erhabenen wird also der Gegenstand uns als entgegenwirkend vorgestellt werden müssen, sowohl um einerseits unsere Ohnmacht als Sinnenwesen, andererseits unsere Uebermacht als freie Wesen uns bemerkbar zu machen. Alle Kraft, welche unserer Kraft widerstrebt, muß Naturkraft seyn, weil sie auf uns nur als Naturwesen sich wirksam beweisen kann; sie muß uns als groß erscheinen, damit wir uns ihrer Ueberlegenheit über uns als Sinnenwesen bewußt werden; ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist, heißt Macht. Soll die Natur uns also als dynamisch-erhaben erscheinen, so müssen wir sie als Macht erkennen. Die Macht heißt Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Beim Praktisch-Erhabenen thut uns die Natur als Sinnenwesen Gewalt an, aber als freie Wesen werden wir inne, daß sie trotz aller ihrer Macht über unsern Willen keine Gewalt hat.

Die Ueberlegenheit der Natur beim Dynamisch-Erhabenen über unsere physische Kraft müssen wir nicht durch Begriffe erkennen, weil sonst das Urtheil logisch wäre, sondern durch Gefühl, welches zu einem ästhetischen Urtheil erforderlich ist; so wie auch unsere Ueberlegenheit als freie Wesen aus eben den Gründen, nicht durch Begriffe, sondern durch Gefühl erkannt werden muß. Ein Gegenstand, der uns Gefahr droht, welche wir weder abwenden, noch ihr widerstehen können, heißt furchtbar; also erscheint uns beim Praktisch-Erhabenen der Gegenstand in Rücksicht unserer physischen Kraft als furchtbar. Hier ist aber ein wesentlicher Unterschied zu machen; ganz etwas anderes ist es, wenn man sagt, ein Gegenstand sei furchtbar, als wenn man sagt, man fürchte sich vor ihm. Wir nennen ihn furchtbar, wenn wir ihn so beur-

theilen, daß wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollen, wo wir sodann erkennen, daß aller Widerstand bei weitem vergeblich seyn würde; wir fürchten uns vor ihm, wenn wir uns wirklich in dem Fall befinden, ihm zu widerstehen und nun seiner Macht unterliegen. Wenn wir am Ufer in Sicherheit den wüthenden, stürmenden Ocean betrachten, oder wenn Virgil uns einen Seesturm anschaulich darstellt, so ist der Gegenstand furchtbar, aber wir fürchten uns nicht vor ihm, weil wir wissen, wir sind nicht in seine Gewalt gegeben, und so kann uns der Sturm erhaben erscheinen; der Reisende, der im Schiffe sich befindet, das die Wellen bald bis zu den Wolken erheben, bald in einen bodenlosen Abgrund schleudern, das bald mit Ungestüm gegen den Strand getrieben, bald mit Allgewalt auf das weite Meer zurückgeworfen wird, fürchtet den Sturm.

Wer einen Gegenstand fürchtet, kann denselben nicht erhaben finden. Seine Existenz als Naturwesen, oder sein physisches Wohl zieht seine ganze Aufmerksamkeit auf sich und leitet ihn dadurch von dem Bewußtseyn seiner Freiheit als Intelligenz ab; die Furcht betäubt ihn, so daß er die Stimme der Vernunft nicht hört. Er fliehet den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Furcht einjagt. Sollen wir also die Natur dynamisch-erhaben finden, so muß sie uns nicht in der unmittelbaren Empfindung Schmerz verursachen, sie muß nicht wirklich unsere Existenz bedrohen, sondern sie muß nur in der Vorstellung Schrecken erregen, furchtbar, nicht Furcht erregend seyn. Wir müssen uns daher, wenn wir eine Wirkung der mächtigen Natur erhaben finden sollen, in Sicherheit wissen. *) —

*) Dieser Umstand hat mehrere zu der Meinung veranlaßt, es entspringe die Lust an dynamisch-erhabenen Gegenständen der Natur aus der Vergleichung unsers jetzigen Zustandes mit dem in welchen wir andere durch die Naturerscheinung versetzt sehen, oder mit dem, in welchem

Dieſe Sicherheit muß ſich nicht blos auf unſere perſönliche Exiſtenz, ſondern auch auf das erſtrecken, was wir zu unſerm Wohl rechnen. Der Kaufmann, der im Hafen ſtehend, das Schiff, welches ſein Vermögen enthält, oder auf dem ſein geliebter Sohn aus einem fernen Welttheil wiederkehrt, mit den Wellen kämpfen ſieht, wird ſchwerlich dieſen Anblick erhaben finden.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß die Sicherheit in der wir uns wiſſen, nicht von dem Bewußtſeyn unſerer phyſiſchen Ueberlegenheit, durch wirkliche Körperkraft, oder Geſchicklichkeit, oder Verſtand, oder Liſt herrühren darf.

Die Sicherheit, in der wir uns befinden müſſen, wenn wir einen Gegenſtand, der ſeine uns als Sinnenweſen überlegene Kraft äußert, erhaben finden ſoll, kann von doppelter Art ſeyn, äußerliche oder innerliche. Wenn es in unſerer phyſiſchen Gewalt ſteht, dem drohenden Uebel zu entgehen oder wenn in der äußern Lage, worin wir uns befinden, die Macht uns nichts anhaben kann, ſo iſt unſere Sicherheit eine äußere; z. B. wenn jemand aus dem Hafen den ſtürmenden Ocean betrachtet; oder der Wanderer in gehöriger, ſichernder Entfernung kühne, überhängende Felſen erblickt. Die innere Sicherheit beruht auf Vorſtellungen, die nicht aus der Natur genommen ſind, z. B. der religiöſen Vorſtellungen des beſon-

wir uns befinden würden, wenn die Naturerſcheinung ihre Gewalt gegen uns äußerte. Es iſt aber das Gefühl der Luſt am Erhabenen kein Frohſeyn über phyſiſches Wohl (eigentlich über Entgehen des phyſiſchen Uebels), ſondern es trägt den Charakter der Achtung an ſich, welcher auf etwas weit edleres, als den Hang zum phyſiſchen Wohlbefinden, in dem Menſchen hindeutet. Dadurch wird keinesweges geleugnet, daß es nicht Menſchen giebt, die aus Mangel der Cultur ihrer Vernunft bei erhabenen Gegenſtänden nur dies Gefühl der Rührung, welches aus der Vergleichung ihres Zuſtandes der Sicherheit mit dem der Gefahr entſpringt, haben.

dern göttlichen Schutzes, oder seines Glücks, wie dies letztere bei einem Cäsar, Bonaparte u. s. w. sich fand. Wenn ein Schwärmer auf dem brausenden, wogenden Meere sich sicher wähnt, weil er fest überzeugt ist, sein Schutzengel werde nicht zugeben, daß ihm ein Haar gekrümmt werde, so kann er, wo vielleicht alles was ihn umgiebt, mit bleicher Furcht vor dem nahen Tode zittert, den stürmenden Wind und das wüthende Meer erhaben finden und sich daran ergötzen.

Diese Macht der Natur, gegen welche unsere Kraft zu widerstehen als eine unbedeutende Kleinigkeit erscheint und die uns also unsere Ohnmacht als Sinnenwesen fühlbar macht, muß, wenn wir sie erhaben finden sollen, zugleich unsere Uebermacht, in Rücksicht einer andern Kraft sichtbar machen. Diese Kraft kann uns nicht als Naturwesen zukommen, denn so groß eine Naturkraft auch seyn mag, so ist doch allezeit eine Kraft denkbar, die sie übertrifft und besiegt. Außer der Naturkraft aber hat der Mensch nur noch die Willenskraft, er ist sich seiner selbst als frei bewußt, und ein Gebot, was sich in seinem Innern ankündigt, heißt ihm, seinen Willen als überlegen jeder äußern Kraft, als unbezwingbar anerkennen. Indem nun der furchtbare Gegenstand uns unsere Ohnmacht als Sinnenwesen fühlen läßt, werden wir inne, daß wir in uns eine intelligible Kraft haben, gegen welche diese Naturkraft, deren Wirkungen wir anschauen, nichts vermag, durch die Ohnmacht des Naturwesens wird die Stärke der Intelligenz offenbar; dies treibt die Einbildungskraft an, die Macht der Natur immer mehr und mehr zu vergrößern, und also uns in unserer Ohnmacht immer mehr und mehr darzustellen, aber eben dadurch wird der Sieg der Intelligenz immer größer. Daraus ist das wechselnde Abstoßen und Anziehen des Gemüths beim Erhabenen erklärlich und die Vernunft, die sich in dem Bewußtseyn ihrer Freiheit und Unabhängigkeit gefällt, treibt die Einbildungskraft an, dies Geschäft im-

mer von neuem zu beginnen. — Hieraus folgt ferner, daß diejenigen Vorstellungen die erhabensten seyn müssen, bei welchen der äußere Widerstand als der höchste vorgestellt wird; und dies ist der Fall, wenn wir uns der Gottheit als wirkender Macht gegenüber stellen. Es übertrifft die Vorstellung, daß ein rechtlicher Mann, mit dem Gefühl der Unschuld im Busen vor dem Throne der richtenden Allmacht erscheint und ruhig sein Urtheil erwartet, alle andern an Erhabenheit. Seine Kraft mit der Kraft der Gottheit widerstehend messen zu wollen, ist ungeheure Vermessenheit, der Mensch verschwindet vor sich selbst bei diesem Gedanken zu Nichts; aber er ist sich keiner Schuld bewußt und die richtende Gottheit kann ihm ihren Beifall nicht versagen. —

Der Gegenstand, den wir dynamisch = erhaben nennen, ist also selbst nicht mit einer alles übertreffenden Kraft ausgerüstet, (wie sollte uns auch ein solcher gegeben werden können) sondern er macht in uns ein über alles erhabenes Vermögen, die praktische Vernunft, sichtbar, welches schon dadurch erkannt wird, daß im Erhabenen das Merkmal des Maximums sich findet, welches keinem gegebenen Gegenstande, sondern blos Vernunftideen zukommen kann. — Doch wird durchs Dynamisch = Erhabene keine bestimmte praktische Vernunftidee hervorgerufen, sondern die praktische Vernunft wird sich ihrer unabhängigen freien Gesetzgebung nur überhaupt bewußt. — Das Dynamisch = Erhabene giebt uns das Bewußtseyn unserer Würde, des Werths unserer Persönlichkeit, welche über alles erhaben ist, und gegen welche nichts, selbst unsere physische Existenz in Vergleich zu stellen ist. — Diese Vorstellung entzieht uns der Gewalt der Natur und stellt unser moralisches Seyn, unsere moralische Persönlichkeit gegen dieselbe in Sicherheit; diese Sicherheit ist nicht material, einzelne Fälle und einen bestimmten Widerstand betreffend, sondern idealisch, für alle mögliche Fälle und gegen jede noch so große

Macht der Natur. Sie gründet sich nicht auf Ueberwindung oder Aufhebung drohender Gefahr, sondern auf Wegräumung der letzten Bedingung, unter der es allein Gefahr für uns geben kann, indem wir den sinnlichen Theil unsers Wesens, der allem der Gefahr unterworfen ist, als ein auswärtiges Naturding erkennen, das unsere wahre Person, unser moralisches Selbst nicht angeht.

In der Vorstellung des Dynamisch-Erhabenen unterscheiden wir also folgende drei Stücke:

1) einen Gegenstand als Macht;
2) die Beziehung dieser Macht auf unser physisches Widerstehungsvermögen;
3) eine Beziehung derselben auf unsere moralische Person;

und es entspringt also die Vorstellung des Erhabenen aus der Wirkung dreier aufeinander folgenden Vorstellungen:

1. eines Gegenstandes, dessen Macht physisch auf uns einwirkt;
2. unserer subjektiven physischen Ohnmacht;
3. unserer subjektiven moralischen Uebermacht.

Uebersicht des Dynamisch-Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf intensiver Größe des Gegenstandes (Kraft), welche als zu groß für unsere Widerstehungskraft als Naturwesen, aber zu klein für uns als freie Wesen erscheint, wodurch wir unsern Willen als unabhängig vom Zwange der Natur erkennen. Die Kraft ist zu groß für den empirischen Begriff unserer Naturkräfte, zu klein für die Idee unserer freien Willkühr. — Das Gefühl der Achtung, welches beim Dynamisch-

Erhabenen entſpringt, bezieht ſich nicht auf den Gegenſtand, ſondern auf das in uns entdeckte Vermögen der Freiheit.

Quantität. Wir geben dem Urtheil über das Dynamiſch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir mit Recht vorausſetzen, die Eingeſchränktheit der phyſiſchen Kraft und die Unendlichkeit der Freiheit, welche der Gegenſtand offenbart, finde ſich in jedem Menſchen.

Relation. Die Erhabenheit liegt in uns, ſie wird nur durch den Gegenſtand aufgedeckt. — Der Gegenſtand iſt zweckwidrig für unſer Naturvermögen, zweckmäßig für die Vernunft, inſofern dieſe unabhängig von der Natur Geſetze giebt. — Die Beziehung geſchieht auf praktiſche Ideen der Vernunft, als freies Vermögen überhaupt, nicht auf beſtimmte moraliſche Geſetze.

Modalität. Wir erklären das Urtheil über das Dynamiſch-Erhabene als ſubjektiv nothwendig, weil die bei demſelben in Wirkſamkeit geſetzten Vermögen dem Menſchen als Menſchen nothwendig zukommen müſſen.

Vergleichung des Dynamiſch Erhabenen mit dem Mathematiſch-Erhabenen.

Bei beiden werden die Schranken unſerer Sinnlichkeit aufgedeckt, aber eben dadurch die Uneingeſchränktheit der Vernunft offenbar; beide ſind alſo dem Intereſſe der Sinnlichkeit entgegen; beide weiſen auf das Ueberſinnliche im Menſchen hin; beide fordern Ideen, aber nur als möglich überhaupt, nicht beſtimmte zur Erkenntniß taugliche; bei beiden ſind Gefühl der Luſt und Unluſt innig vereinigt, das erſtere hat die Oberhand, aber das letztere geht voraus; bei beiden finden wechſelsweiſe Abſtoßung und Anziehung ſtatt; beide erwecken Achtung, weil wir ein Geſetz in uns entdecken, dem vollkommen Folge zu leiſten, nicht in unſerer Macht

ſieht; beide machen auf ſubjektive Allgemeingültigkeit Anſpruch, ob ſie gleich einzelne Urtheile ſind, weil die Vermögen des Gemüths, welche dabei ins Spiel kommen, bei allen Menſchen mit Recht vorausgeſetzt werden.

Beide aber unterſcheiden ſich in folgenden Stücken voneinander: das Mathematiſch-Erhabene bezieht ſich auf unſere Erkenntnißkräfte, auf unſere Faſſungskraft, das Dynamiſch-Erhabene auf unſern Willen; beim erſtern iſt der Gegenſtand dem Vorſtellungstrieb entgegen, vergrößert aber das Bewußtſeyn der Denkfreiheit; beim andern iſt er dem Naturtriebe der Selbſterhaltung (dem Lebenstriebe) entgegen, erweitert aber das Bewußtſeyn der moraliſchen Perſönlichkeit; das Mathematiſch-Erhabene zieht durch die Größe unſere Aufmerkſamkeit auf ſich und dadurch werden wir zum Apprehendiren vermocht, mit der Apprehenſion aber tritt zugleich der Trieb zur Comprehenſion ein; das Dynamiſch-Erhabene zieht vermittelſt des ſinnlichen Triebes, da unſere phyſiſche Exiſtenz bedroht ſcheint, die Aufmerkſamkeit auf ſich. Das Theoretiſch-Erhabene iſt nicht von ſo ſtarker Wirkung als das Praktiſch-Erhabene, theils weil der Trieb der Selbſterhaltung größer iſt als der Trieb nach Erkenntniß, theils weil unſer Werth als moraliſches Weſen über alles, ſelbſt über uns als erkennendes Weſen erhaben iſt.

In den Fällen, wo das Mathematiſch-Erhabene zugleich dynamiſch-erhaben iſt, wird die Stärke der Wirkung vergrößert. Als Beiſpiele mögen dienen:

Gott dachte ſich ſelbſt, die Geiſterwelt, die ihm getreu blieb
Und den Sünder, das Menſchengeſchlecht. Da ergrimmt er und ſtand itzt
Hoch auf Tabor und hielt den tieferzitternden Erdkreis
Daß er nicht vor ihm verging.

Klopſtock.

(Der große Eindruck dieſer wirklich ſehr erhabenen Stelle, wird nur durch die der Gottheit unwürdige Darſtellung als eines zornigen Weſens, vermindert.)

Preußens Genius an Friedrich Wilhelm II. von Schubart.

Zittre nicht an deines Oheims Bilde
Mit den erznen Füßen, mit dem Wodansſchilde
Und dem wetterleuchtenden Geſicht,
Friedrich Wilhelm zittre nicht!

Wenn Dein Oheim an die Sterne ſtreifte,
Wenn er Thaten wie Gebirge häufte,
Wenn er groß im Wetter der Gefahr
Groß in Friedensſäuſeln war.

Wenn er Städte nahm, wie Vogeleier,
Wenn er wärmte ſich am Schlachtenfeuer
Und mit Adlerkrallen krumm und ſcharf
Legionen niederwarf.

Wenn der angeſtaunte Geiſtkoloſſe
Welten wog in ſeinem Königsſchloſſe
Und die Zwietracht und des Neides Brut
Feſſelte mit Heldenmuth.

Wenn der große königliche Weiſe
Herrſchend ſtand in andrer Weltenkreiſe,
Wenn von ſeinem Genius entzückt
Schöpfergeiſter ſich gebückt.

So betrachte ruhig den Giganten
Schau dem Großen, ſchau dem Allbekannten
Unverwandt ins Sonnenangeſicht
Aber Wilhelm zittre nicht!!

So wie mit dem Mathematisch-Erhabenen das Aesthetisch-Große verwandt ist (bei jenem die Comprehension der Einbildungskraft unmöglich, bei diesem blos schwierig ist, Anstrengung kostet); so ist auch mit dem Dynamisch-Erhabenen das Dynamisch-Große verwandt. Dynamisch groß ist derjenige, welcher das Furchtbare überwindet, erhaben, wer es, auch selbst unterliegend, nicht fürchtet. Hannibal ist groß, wenn er über die Pyrenaen, durch Gallien und über die Alpen dringt, um die Feinde seines Vaterlandes in Italien zu vernichten; Sokrates erhaben, wenn er den Giftbecher wählt, weil er dem Tode nicht durch Verletzung seiner Pflicht entgehen will.

So wie aber, wie wir oben angemerkt haben, das Mathematisch-Große Veranlassung zur Vorstellung des Mathematisch-Erhabenen geben kann, so kann auch die Vorstellung des Dynamisch-Großen die Vorstellung des Dynamisch-Erhabenen herbei führen.

Fortgesetzte Vergleichung des Erhabenen mit dem Schönen.

Wir haben schon S. 152 das Erhabene mit dem Schönen, verglichen, und mehrere Merkmale angegeben, worin beide übereinstimmen und worin sie sich voneinander unterscheiden; jetzt können wir, nachdem die Urtheile über das Erhabene mehr auseinander gesetzt worden, diese Vergleichung noch vollständiger machen.

1. Das Schöne gefällt unmittelbar in der Beurtheilung ohne alles Interesse, das Erhabene gegen das Interesse der Sinne.

2. Das Wohlgefallen am Erhabenen in der Natur ist nur negativ, am Schönen positiv.

3. Das Wohlgefallen am Schönen erzeugt Liebe, am Erhabenen Achtung.

4. Das Schöne bereitet uns vor, etwas ohne Interesse zu lieben, das Erhabene, es wider unser sinnliches Interesse hoch zu schätzen.

Fernere Betrachtung über das Erhabene und die verschiedenen Arten desselben.

Man könnte dem Aesthetisch-Schönen das Aesthetisch-Große gegenüberstellen; wo im Urtheil über das erstere das Wohlgefallen das durch die Form, im Urtheil über das zweite das Wohlgefallen was durch die Größe des Gegenstandes hervorgebracht wird, ausgedrückt wird. Diesem zu Folge zerfällt das Aesthetisch-Große in das Aesthetisch-Große in engerer Bedeutung und in das Erhabene, eine Eintheilung, welche nach dem Vorhergehenden meinem Leser keine Schwierigkeit machen wird; das erstere bezieht sich auf eine Größe, die die Eingeschränktheit unsers sinnlichen Vermögens uns dadurch fühlen läßt, daß sie dasselbe anstrengt; das andere auf eine solche, die das Gefühl dieser Einschränkung dadurch bewirkt, daß es der Sinnlichkeit unmöglich wird derselben Meister zu werden. — Von der Eintheilung des Aesthetisch-Großen und also auch des Erhabenen als Unterabtheilung in das Mathematische und Dynamische ist zur Genüge gesprochen.

Das Wohlgefallen am Erhabenen ist entweder rein oder gemischt; im letztern Fall gesellen sich demselben noch andere Gefühle bei; so muß z. B. wenn der Künstler uns einen erhabenen Gegenstand darstellt, die Darstellung schön seyn, und so wird in diesem Fall das Wohlgefallen am Erhabenen mit dem am Schönen verbunden; so können sich mit dem Erhabenen moralische und religiöse Gefühle verbinden.

Das Aesthetisch-Große (in weiterer Bedeutung, also auch das Erhabene) zerfällt in das der Natur und Kunst. Das Erhabene der Natur kann nun wiederum mathema-

tisch und dynamisch seyn und von beiden war im Vorhergehenden die Rede. Nur beim Erhabenen der Natur findet ein reines Geschmacksurtheil statt, denn beim Erhabenen der Kunst kömmt die Beurtheilung des Gegenstandes nach dem Begriff desselben, was er seyn soll, durch den Verstand hinzu, es wird also dem ästhetischen Urtheil ein logisches vorausgehen müssen, welches zwar, wie beim Schönen der Kunst die nothwendige Bedingung des Geschmacksurtheils, aber doch von ihm wesentlich verschieden ist.

Ein Produkt der Kunst kann zwar mathematisch-groß, aber nie mathematisch-erhaben seyn, weil es sonst den Begriff des Gegenstandes vernichten, ungeheuer werden würde. Aber dies schließt nicht aus, daß ein mathematisch-großer Gegenstand der Kunst nicht die Einbildungskraft anreitzen kann, über alle Grenzen hinaus zu gehen, und so also mittelbar die Vorstellung des Erhabenen zu erzeugen.

Man theilt das Erhabene nach dem Gegenstande, wodurch uns dasselbe gegeben wird, in das Physisch- und in das Intellectuel-Erhabene. Bei jenem ist der Gegenstand ein Gegenstand des äußern Sinnes und wird blos als Körper, bei diesem wird der Gegenstand als Gegenstand des innern Sinnes, und zwar als Intelligenz betrachtet. Die unübersehbare Fläche des Oceans ist physisch-mathematisch-erhaben; Felsen, die den Einsturz drohen, Erdbeben, heftige Gewitter u. s. w. sind physisch-dynamisch-erhaben. Intellectuel-erhaben ist Hannibal, der sich mit seinem Heere und seinen Elephanten den Weg über unwegsame, himmelhohe Gebirge bahnt; Marquis Posa, der sein Leben opfert, um seinem Vaterlande die Freiheit zu verschaffen. Das Intellectuel-Erhabene ist wiederum von doppelter Art, das des Geistes und das der Sittlichkeit; das letztere kann man das Moralisch-Erhabene nennen. Das vorhin angeführte Beispiel des Hannibal dient auch als Beispiel der Geistesgröße, wenn Regulus dem sichern Tode entgegengeht, um sein Wort

zu halten, so ist seine Handlung moralisch-erhaben. Daß das Intellectuel-Erhabene jederzeit dynamisch, nie mathematisch-erhaben seyn kann, ist in die Augen fallend.

Was wir aber vom Erhabenen dargethan haben, betraf das Extensiv- und Intensiv-Erhabene der Körperwelt; — wir haben also jetzt nur noch das nachzuholen, was das Intellectuel-Erhabene betrifft. Das Intellectuel-Erhabene (und was von diesem gilt, gilt auch mit den nöthigen, von selbst sich ergebenden, Abänderungen vom Intellectuel-Großen) muß uns, wenn es Gegenstand eines ästhetischen Urtheils seyn soll, in der Anschauung gegeben werden; und die Größenschätzung der Kraft muß ästhetisch, nicht logisch seyn. Der Gegenstand des Erhabenen und Größe des Geistes sind die Seelenkräfte, insofern diese als Naturgaben und als wirkende Ursachen in der Sinnenwelt ohne Beziehung auf moralischen Werth betrachtet werden; dahin gehört Stärke des Verstandes, das Tiefeindringende der Vernunft, Gegenwart des Geistes, Umfang der Erkenntniß, Klugheit u. s. w. Menschen die solche Eigenschaften besitzen, nennen wir groß, die Eigenschaften selbst aber müssen uns in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt dargestellt werden; der Maaßstab mit dem wir sie vergleichen, sind unsere eigenen Seelenkräfte. So erscheint uns Hannibal groß wegen des Muths, mit dem er alle Hindernisse besiegt, um Carthagos fürchterlichsten Feind in seinem eigenen Gebiet zu besiegen, Fabius der Zauderer wegen seiner unerschütterlichen Kaltblütigkeit, mit der er allen Bemühungen des Feindes ihn zu einer Schlacht zu bewegen, widersteht und der durch seine Beharrlichkeit Rom rettet; wir finden Wohlgefallen an der Standhaftigkeit, die Karl XII. und Friedrich der Große im Unglück beweisen; groß erscheint uns Copernicus, wenn er den kühnen Gedanken faßt, die Erde bewege sich um die Sonne, um dadurch mannigfaltige Erscheinungen am Himmel zu erklären; Newtons Geist, der aus zwei Kräften die Bewegung der

Planeten erklärt; Kants Scharfblick, der in die tiefsten Geheimnisse der Erkenntnisse und des menschlichen Herzens dringt. Zu dem Intellectuel-Großen gehören die Werke der Menschen, bei welchen große physische Kräfte der Natur zu besiegen waren, oder welche diesen Kräften Trotz bieten; die ägyptischen Pyramiden, die Wasserleitungen der Römer, die Peterskirche in Rom, die Blitzableiter u. s. w. — Auch hier gilt, was wir oben gesagt haben, daß das Erhabene selbst nicht unmittelbar gegeben werden kann, daß aber die ästhetische Größe des Gegenstandes in uns ein Gefühl des Uebersinnlichen der Vernunft, dadurch, daß dies: zu Ideen veranlaßt wird, erzeugt. Wir fühlen allerdings, daß wir an intellectueller Größe dem gegebenen Gegenstand nachstehen; nicht so muthig als Hannibal, so beharrlich als Fabius, so standhaft als Karl XII. und Friedrich II., so hellsehend als Copernicus, so tiefeindringend als Newton, so scharfsinnig als Kant sind, aber wir werden auch zugleich inne, daß von allen diesen Kräften, so groß sie auch an sich sind, keine die Idee erreicht, welche die Vernunft davon aufstellt, daß die Menschheit in der Idee unendlich größer ist, als was der einzelne darstellt; und so führt uns oft das Intellectuel-Große zum Erhabenen.

Wenn aber gleich unser Urtheil über das Intellectuel-Große und Erhabene auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, welches die Form desselben beweist, so läßt sich doch zum voraus vermuthen, daß nur wenige im Stande seyn werden, ein solches Urtheil zu fällen, man muß dem Geiste ähnlich seyn, den man bewundern soll:

Du gleichst dem Geist, den Du begreist.

Goethe.

Das Moralisch-Erhabene beruht auf der Kraft der moralischen Gesinnung und nimmt unter allen Arten des Erhabenen die erste Stelle ein, weil die Sittlichkeit vor allem andern den unbestrittenen Vorzug verdient, ja ihr nichts an die Seite gesetzt und mit ihr verglichen werden

kann: sie allein hat absoluten Werth oder Würde. — Wenn wir also sehen, daß die sittliche Gesinnung einer mächtigen Kraft der Sinnlichkeit Widerstand leistet, oder sie wohl gar besiegt; so kann es sich wohl fügen, daß wir uns selbst sagen müssen, wir hätten diesen Sieg nicht davon getragen, aber es spricht auch eine heilige Stimme in unserer Brust, wir hätten ihn davon tragen sollen.

Alles das wird moralisch-erhaben genannt, was moralische Ideen in uns erweckt; der Mensch wird sich dadurch seines Werths als freies Wesen und seiner Unabhängigkeit von der Sinnenwelt bewußt, ob er gleich dabei auch seiner Gebrechlichkeit inne wird. Als Beispiele des Moralisch-Großen nenne ich: Cäsars Ausspruch: Cinna laß uns Freunde seyn; Marquis Posas Unterredung mit dem stolzen despotischen Philipp über Menschenglück und Menschenwerth; Huß auf dem Scheiterhaufen u. s. w. Zu dem Moralisch-Erhabenen eignen sich vorzüglich die Gegenstände der Religion, der Glaube an eine heilige, gütige, gerechte Gottheit, an eine weise Weltregierung, an die Unsterblichkeit der Seele; sie sind Erzeugungen der freien gesetzgebenden Vernunft, ihr Triumph im Gebiete der Vorstellungen, ihr Beglaubigungsbrief eines höhern Ursprungs und eines über die Sinnlichkeit erhabenen Adels. In ihrer Reinheit dargestellt ist die Religion als eine Tochter der Vernunft Seelenerhebend, sie erfüllt die Brust des Menschen mit dem Gefühl seines wahren Werths und treibt ihn an, an sich und außer sich das Gute zu mehren und erhebt ihn über das Schicksal — aber der Bastard, aus sinnlichem Triebe und Heuchelei erzeugt, der auch ihren heiligen Namen sich aneignet, ist der Zerstörer alles Edlen und ein Fluch für die Menschheit.

Man kann endlich das Erhabene nach Verschiedenheit des Verhältnisses, in welches unsere Sinnlichkeit bei Betrachtung desselben versetzt wird, in das Kontemplativ- und in das Pathetisch-Erhabene eintheilen. Bei

dem Kontemplativ = Erhabenen erkennen wir die Zweckwidrigkeit und Zweckmäßigkeit des Gegenstandes seiner Größe halber durch bloße Reflection über denselben; wir beziehen ihn auf unsere Sinnlichkeit, wodurch wir unsere Ohnmacht, und auf unsere Vernunft, wodurch wir unsere Uebermacht inne werden. — Bei dem Pathetisch-Erhabenen erkennen wir die Zweckwidrigkeit des Gegenstandes, und unsere Ohnmacht nicht durch Beziehung und Reflection über den Gegenstand, sondern das Gefühl unserer Ohnmacht wird uns unmittelbar gegeben, unsere Uebermacht hingegen wird nur durch Beziehung erkannt.

Alles Mathematisch = Erhabene ist als solches kontemplativ, es betrifft blos die Vorstellung des Gegenstandes, nicht den Gegenstand selbst; er wird nicht als ein auf uns wirkendes Objekt betrachtet, sondern wir reflectiren nur über seine Vorstellung zum Behuf einer möglichen Erkenntniß. Das Dynamisch = Erhabene aber kann sowohl kontemplativ, als pathetisch seyn. Bei dem Kontemplativ = Dynamisch = Erhabenen wird der Gegenstand zwar als physische Gewalt, aber nur als mögliche Ursach einer widrigen Einwirkung auf uns als Naturwesen, als mögliche Ursach eines Leidens vorgestellt, und dadurch die Vorstellung unserer Uebermacht als intelligible Wesen erweckt. Wie erkennen die Fruchtbarkeit des Gegenstandes nur dadurch, daß wir ihn vermittelst der Einbildungskraft auf unsern physischen Zustand, in so fern wir Widerstand leisten wollen, beziehen. Dahin gehören das Toben des Sturmwindes, das Brausen des Meeres, überhängende Felsen, die Schnelligkeit mit der die Erde sich um die Sonne wälzt u. s. w. Auch hier sind zwei Fälle zu unterscheiden: entweder ist der Gegenstand wirklich an sich furchtbar, wir brauchen in die Vorstellung desselben nichts hineinzulegen, sondern uns blos vorzustellen, daß wir demselben Widerstand leisten wollen, dies ist der Fall bei allen so eben angeführten Beispielen; oder der Gegenstand ist an sich gleichgültig und die

Phantaſie erſchafft ſubjektiv das Furchtbare; dies findet vorzüglich bei dem Außerordentlichen und Unbeſtimmten ſtatt. Zu Beiſpielen dienen: eine tiefe Stille, eine große Leere, eine ſtarke Finſterniß, eine plötzliche Erleuchtung, das Geheimnißvolle in den Myſterien u. ſ. w. — Ein Gegenſtand, der uns bekannt iſt, deſſen Macht können wir ſchätzen, und alſo beſtimmen, ob und wie wir ihm widerſtehen können, bei einem unbekannten ungewöhnlichen Gegenſtand iſt dies nicht der Fall, unſere Phantaſie wird aufgeregt, es wird ihr ein weiter Spielraum eröffnet, und der Erhaltungstrieb äußert ſich und erregt Beſorgniß. Jupiter, ruft der tapfre Ajax im Dunkel der Schlacht aus, befreie die Griechen von dieſer Finſterniß; laß es Tag werden, laß dieſe Augen ſehen und dann, wenn du willſt, laß mich im Lichte fallen. — Dies letztere Erhabene findet ſich vorzüglich in der rohen Kindheit der Natur, wo der Erhaltungstrieb am ſtärkſten und geſchäftigſten wirkt, wo der Menſch die ihn umgebende Welt am wenigſten kennt und wo die Phantaſie am Thätigſten ſich zeigt.

Ein unermeßner Bau im ſchwarzen Flor der Nacht
Nächſt um ihn her mit mattem Strahl beſchienen,
Ein ſtreitendes Geſtaltenheer
Die ſeinen Sinn in Sklavenbanden hielten
Und ungeſellig, rauh wie er
Mit tauſend Kräften auf ihn zielten,
So ſtand die Schöpfung vor dem Wilden.

Schiller in den Künſtlern.

Bei dem Pathetiſch-Erhabenen äußert der Gegenſtand wirklich feindlich ſeine Macht; es ſteht unſerer Einbildungskraft nicht mehr frei, den Gegenſtand auf den Erhaltungstrieb zu beziehen, ſondern ſie muß dies thun; ſie wird durch den Gegenſtand (objektiv) dazu genöthigt. Nun haben wir oben gezeigt, daß der Gegenſtand, den wir für dynamiſch-erhaben erklären ſollen, uns nicht wirklich ſelbſt in Gefahr bringen, uns in Leiden verſetzen

muß, denn sonst würden wir außer Stand gesetzt, ein Geschmacksurtheil zu fällen, weil wir nicht fähig wären, über unsern Zustand zu reflectiren, welches doch zur Hervorbringung eines solchen Urtheils nothwendig erforderlich ist. Das Leiden kann uns also nicht unmittelbar, sondern es muß uns mittelbar gegeben werden; dies geschieht dadurch, daß der Gegenstand an einem Wesen unserer Art Leiden hervorbringt, dessen Anschauung in uns den Zustand des Mitgefühls erweckt, wir müssen nicht selbst, sondern nur sympathetisch leiden. Dieses Mitleiden *) steht nicht in unserer Gewalt, es ist nicht wie beim Kontemplativ-Erhabenen die Wirkung unserer freien Willkühr, sondern unsere Natur zwingt uns dazu. Zum Pathetisch-Erhabenen gehören die Gruppen des Laokoon und der Niobe, Maria Stuart im Schillerschen Trauerspiel, König Lear, Macbeth von Shakespear, der ecce homo von Guido Reni in der Dresdner Bildergallerie, u. s. w.

Die Möglichkeit des Mitleidens beruht auf der Wahrnehmung oder Voraussetzung einer Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Gegenstand; daher wird dies Gefühl um so größer, je größer die Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Gegenstand ist; uns rührt bei übrigens gleichen Umständen das Leiden eines Menschen mehr als das Leiden eines Thiers. **) Das Mitleiden

*) Der Ausdruck Mitleiden wird hier in weiterer Bedeutung genommen, als man ihn im gemeinen Leben braucht, wir verstehen darunter jedes Mitempfinden eines traurigen Gefühls in dem ein anderer sich befindet, Furcht, Schrecken, Angst, Verzweiflung, Entrüstung u. s. w.

**) Ich habe mit Vorbedacht hinzugefügt „bei übrigens gleichen Umständen," durch diesen Zusatz wird der Einwurf beantwortet, daß der Mann mehr Antheil an dem Leiden eines Weibes als an dem eines Mannes nimmt, obgleich der Mann ihm mehr ähnlich ist, es finden sich nämlich hier nicht gleiche Umstände, denn das zarte Weib muß das Unglück tiefer fühlen als der härtere Mann.

aber darf, wenn es der Grund eines Geſchmacksurtheils über das Erhabene werden ſoll, nie bis zum Affekt ſteigen, nie in Selbſtleiden übergehen, ſo daß wir uns mit dem eigentlich Leidenden verwechſeln; ein Satz der ſich aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergiebt.

Leiden kann immer nur an Weſen, in ſo fern ſie den Kräften der Natur unterworfen ſind, an Naturweſen, ausgedrückt werden. — Soll nun ein Gegenſtand pathetiſch-erhaben ſeyn, ſo muß er erſtlich als Naturweſen im Zuſtand des Leidens dargeſtellt werden, um Mitleiden in uns zu erregen, dadurch wird er pathetiſch; zweitens muß er das Gefühl unſerer innern Freiheit, unſerer Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit in uns hervorrufen; dadurch wird er erhaben.

Das Leiden des Gegenſtandes muß alſo ſo dargeſtellt werden, daß es uns zum Mitleiden bewegt; es darf daher weder zu ſtark, noch zu ſchwach ſich äußern. Erregt der Gegenſtand ein zu ſtarkes Gefühl in uns, ſo werden wir in einen Zuſtand verſetzt, der uns zu einem Geſchmacksurtheil unfähig macht, wir müſſen uns beim Mitleiden noch immer unſerer innern Freiheit bewußt bleiben; dies geſchieht nur dann, wenn entweder das Leiden bloße Illuſion und Erdichtung iſt, oder wenn es auch in der Wirklichkeit ſtatt gefunden hat, es nicht unmittelbar durch den Sinn, ſondern durch die Einbildungskraft dargeſtellt wird; auch hier hat die Stärke der Darſtellung ihre Grenze; wenn Iffland (für den ich ſonſt als Künſtler hohe Achtung hege) in einem ſeiner Schauſpiele einen Menſchen mehrere Akte hindurch am Gewiſſen ſterben läßt, ſo wenden wir am Ende das Auge von der Bühne. Ueberhaupt iſt es wohl nicht zu verkennen, daß mehrere unſerer neuen Dichter, um uns zu rühren, unſer Herz zerfleiſchen; daß auch dieſe ihr Publikum finden, kömmt von der Schlaffheit unſerer Zeitgenoſſen her, für die ein wollüſtiger Erguß in Thränen das höchſte iſt, was ſie von einem Kunſtwerk fordern. — Iſt hingegen

das in uns hervorgebrachte Gefühl des Mitleidens zu gering, so bleiben wir kalt.

Sollen wir zum Mitleiden bewogen werden, so müssen wir den Gegenstand als wirklich leidend erkennen; und es darf sich daher an demselben nichts finden, was diese Ueberzeugung störte, dahin gehört: frostige Deklamation, streng von dem Leidenden beobachtete Decenz, so daß wir in ihm nicht einen Gegenstand der Natur, sondern ein Produkt der Kunst erblicken; auch muß er nicht unaufhörlich weinen und wehklagen, weil wir wissen, daß die Natur sich auf diesem Wege selbst Erleichterung schafft.

Aber nicht die bloße Darstellung des Leidens an einem Gegenstande, das uns zum Mitleiden fortreißt, ist schon zum Pathetisch-Erhabenen hinreichend, durch sie würden wir nur die Schwäche in uns dargestellt fühlen, sondern es muß auch der Gegenstand das Gefühl unserer innern Freiheit in uns hervorrufen; dies geschieht nun dadurch, daß wir wahrnehmen, der Leidende behält seine Selbstständigkeit im Schmerz, bei seinem Leiden als Naturwesen (Thier) äußert sich die Freiheit seiner Person (als Intelligenz). Das Leiden besiegt ihn nicht, er besiegt das Leiden; es kann zwar seine physische Existenz zerstören, aber seine Persönlichkeit nicht vernichten; es kann die Naturkraft ihn als Naturwesen vernichten, denn in so fern ist er ihr unterthan, aber sie kann seinen Willen nicht beugen, denn dadurch ist er trotz aller ihrer Macht, über sie unendlich erhaben. Elisabeth tödtet Maria Stuarts Körper, ihren Geist schlägt sie nicht in Fesseln.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß das Pathetisch-Erhabene nur an Menschen oder Menschenähnlichen Wesen dargestellt werden kann; (hieraus folgt, daß nicht alle schönen Künste pathetisch-erhabene Gegenstände darstellen können; dies ist z. B. der Baukunst nicht möglich) der pathetisch-erhabene Gegenstand muß einerseits ein endliches, abhangiges und mit Gefühl begabtes We-

sen seyn, er muß Empfänglichkeit für Leiden haben, auf der andern Seite aber muß er auch Freiheit des Willens besitzen, selbstständig, eine moralische Person seyn. Die Gottheit, die Engel (die Unsterblichen, die Reinen, die nicht fühlen, die nicht weinen) sind, wenn man ihnen die Empfänglichkeit für Leiden abspricht, keine pathetisch-, sondern blos kontemplativ-erhabene Gegenstände; will der Dichter die Götter, Engel, Teufel, oder andere höhere Geister pathetisch-erhaben darstellen, so muß er sie vermenschlichen, ihnen menschliche Gefühle beilegen Umgekehrt sind fühlende Wesen, die keine Persönlichkeit besitzen, in so fern wir sie im Leiden erblicken, zwar Gegenstände der Rührung, aber nicht pathetisch-erhaben.

Hierbei aber müssen wir doch bemerken, daß wenn wir fordern, daß der pathetisch-erhabene Gegenstand sich als freie Intelligenz äußern soll, wir dadurch nicht sagen wollen, als müsse der Gegenstand sich moralisch-handelnd zeigen; bei der moralischen Beurtheilung der Handlung vergleichen wir sie mit einem bestimmten Sittengesetze, die Beurtheilung ist also alsdann nicht blos ästhetisch, sondern logisch; zum ästhetischen Urtheil über das Pathetisch-Erhabene ist blos erforderlich, daß wir erkennen, der Gegenstand äußere freien Willen; es muß uns in ihm ein Vermögen offenbar werden, welches der Gewalt der Natur widerstehen und sie besiegen kann; welche Richtung diese intelligible Kraft hat, kömmt hier nicht in Betracht, wenn sie gleich zur moralischen Beurtheilung wesentlich gehört. — Macbeth, Richard, Wallenstein u. s. w. sind pathetisch-erhabene Gegenstände, ob wir gleich ihre Handlungen in Rücksicht auf sittlichen Werth nicht billigen können. Bei der ästhetischen Beurtheilung werden wir auf eine Kraft (Freiheit der Willkühr) hingewiesen, die wir in uns gleichfalls antreffen und deren Unendlichkeit wir uns bewußt sind. — Es muß daher in der Anschauung des Pathetisch-Erhabenen etwas sich finden, was wir als Produkt des freien Willens zu betrachten

haben, und wodurch der Gegenstand seine Unabhängigkeit von der Natur beweist; er muß der Natur widerstehen, das Leiden bekämpfen, so wird grade durch das Leiden seine Freiheit offenbar, die Selbstständigkeit seines Geistes zeigt sich durch den Zustand des Leidens; beide sind innig zusammenverbunde.. und darum sind die im Erhabenen sich findenden Gefühle von Unlust und Lust gleichfalls innig verknüpft. —

Wir können aber die Selbstständigkeit des Gegenstandes nicht unmittelbar erkennen, denn sie gehört zu seinem Innern, was dem äußern Sinne nie gegeben werden kann, sondern wir müssen vermittelst Anschauungen des äußern Sinnes darauf schließen; es müssen also an dem leidenden Gegenstande Erscheinungen sichtbar werden, welche nicht durch die Natur (Instinct) gewirkt sind. — Wenn Epaminondas sich weigert den Wurfspieß aus der Wunde ziehen zu lassen, so gewaltig er auch leidet, um die Nachricht von dem Ausgang der Schlacht vor seinem Tode noch zu erhalten, so weißt uns diese Erscheinung auf seine intelligible Kraft hin; — wenn Leonidas mit seinen Getreuen dem sichern Tode bei Vertheidigung der engen Pässe von Thermopylä entgegen geht, um Griechenlands Feind aufzuhalten, so erkennen wir darin die Macht seines Willens; Laokoon, selbst ein Opfer der scheußlichen Schlangen, vergißt sein eigenes Leiden und ist nur mit dem beschäftigt, was seine Kinder betrifft. In der Braut von Messina erscheinet Don Cäsar als ein Gegenstand des Pathetisch-Erhabenen, indem er die Strafe des Brudermords an sich selbst vollzieht. Auf Erden ist niemand der ihn richten kann, sagt er selbst, er muß also allein an sich Gerechtigkeit üben. Die Bitten seiner Freunde, das Flehen seiner Mutter, die innige Anhänglichkeit an seine Schwester, die neu erwachte Liebe zum Leben, nichts kann ihn zurückhalten, sich selbst der Gerechtigkeit zum Opfer darzubringen und seine Blutschuld durch sein Blut zu versöhnen.

Dieſe Erſcheinungen, welche die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes offenbaren, ſind von doppelter Art: entweder negativ, wenn die Natur die Freiheit des Menſchen nicht beſiegt, oder poſitiv, wenn die Freiheit die Natur beſiegt; das erſtere nennt Schiller das Erhabene der Faſſung, das Andere das Erhabene der Handlung. Beim Erhabenen der Faſſung wird das Leiden gegeben, es entſpringt nicht aus dem Willen, aber es kann auch den Willen nicht beugen. Beiſpiele des Erhabenen der Faſſung ſind: Satan, der in Miltons verlohrnem Paradies im erſten Buch die Hölle ſo anredet: „Schrecken ich grüſſe Euch und dich unterirdiſche Welt und dich tiefſte Hölle. Nimm auf deinen neuen Gaſt. Er kommt zu dir mit einem Gemüthe, das weder Zeit noch Ort umſtalten ſoll. In ſeinem Gemüthe wohnt er. Das wird ihm in der Hölle ſelbſt einen Himmel erſchaffen. Hier endlich ſind wir frei.“ — Bailly befand ſich auf dem Blutgerüſt und wollte ſeinen Kopf der Guillotine darbieten, als man ſeine Hinrichtung deshalb verzögern mußte, weil das Seil an der Todesmaſchine geriſſen war. Der große, unglückliche Mann, war dem Spotte ſeiner Gegner deſto länger ausgeſetzt, auch der häufig fallende kalte Regen geſellte ſich zu ſeinem Ungemach. — Es trat jemand zu ihm und fragte ihn hämiſch: Du zitterſt, Bailly? Vor Kälte, antwortete er gelaſſen. — In Racines Athalia in der erſten Scene des erſten Akts antwortet der Hoheprieſter Joad dem Abner, der ihn auf ſeine gefahrvolle Lage aufmerkſam macht. Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte. Beim Erhabenen der Handlung entſpringt das Leiden aus der freien Willkühr; und hier ſind zwei Fälle zu unterſcheiden, entweder übernimmt man andere Zwecke wegen des Leidens freiwillig, oder das Leiden entſpringt aus dem moraliſchen Weſen des Menſchen. Epaminondas, Leonidas in den vorhin angeführten Beiſpielen, Regulus, der freiwillig nach Carthago zurückkehrt, wo ein gewiſſer Tod ſeiner wartet,

Codrus, der sich fürs Vaterland opfert', Iphigenia in Aulis u. s. w., dienen zur Erläuterung des ersten Falls. Da ich S. 36. aus der Iphigenia in Aulis des Euripides, die Stelle angeführt habe, wo in der Iphigenia der Lebenstrieb so gewaltig spricht, und sie alles aufbietet, um den Vater zu bewegen, sie nicht zu opfern, so will ich hier die Stelle noch anführen, wo sie aus freier Wahl dem Tode sich weiht; dort sprach die Natur aus ihr, hier die Griechin. — Achill will Iphigenien vom Tode retten, er widersetzt sich ihrer Opferung, aber alle Griechen fordern sie laut, doch ist er gesonnen sein an Clytemnestra und Iphigenia gegebenes Wort, selbst wenn er umkommen müßte, zu halten; darauf spricht Iphigenia:

— — — — — Höre
Mich an, geliebte Mutter. Hört mich beide.
Was tobst Du gegen den Gemahl? Kein Mensch
Muß das Unmögliche erzwingen wollen.
Das größte Lob gebührt dem wohlgemeinten,
Dem schönen Eifer dieses fremden Freundes,
Du aber, Mutter, lade nicht vergeblich
Der Griechen Zorn auf Dich und stürze mir
Den großmuthsvollen Mann nicht ins Verderben.
Vernimm jetzt, was ein ruhig Ueberlegen
Mir in die Seele gab. Ich bin entschlossen
Zu sterben, — aber ohne Widerwillen
Aus eigner Wahl und ehrenvoll zu sterben!
Hör meine Gründe an und richte selbst.
Das ganze große Griechenland hat jetzt
Die Augen auf mich Einzige gerichtet.
Ich mache seine Flotte frei — durch mich
Wird Phrygien erobert. Wenn fortan
Kein griechisch Weib mehr zittern darf, gewaltsam
Aus Hellas seel'gem Boden weggeschleppt
Zu werden von Barbaren, die nunmehr
Für Paris Frevelthat so fürchterlich
Bezahlen müssen — aller Ruhm davon

Wird mein ſeyn, Mutter. Sterbend ſchütz ich ſie.
Ich werde Griechenland errettet haben,
Und ewig ſelig wird mein Name ſtrahlen.
Wozu das Leben auch ſo ängſtlich lieben?
Nicht dir allein — Du haſt mich allen Griechen
Gemeinſchaftlich gebohren. — Sieh' dort. Sieh'
Die Tauſende, die ihre Schilde ſchwenken,
Dort andre Tauſende des Ruders kundig,
Entbrannt von edlem Eifer kommen ſie,
Die Schmach des Vaterlandes zu rächen, gegen
Den Feind durch tapfre Kriegesthat zu glänzen,
Zu ſterben für das Vaterland. Dies alles
Macht ich zu nichte, ich ein einzigs Leben?
Wo, Mutter, wäre das gerecht? was kannſt
Du hierauf ſagen? — Und alsdann —
(ſich gegen Achilles wendend)
Soll dieſer es
Mit allen Griechen eines Weibes wegen
Aufnehmen und zu Gründe gehn? Nein doch!
Das darf nicht ſeyn! Der einz'ge Menſch verdient
Das Leben mehr als hunderttauſend Weiber.
Und will Diana dieſen Leib, werd' ich
Die Sterbliche, der Göttin widerſtreben?
Umſonſt! ich gebe Griechenland mein Blut;
Man opfre mich, man ſchleife Trojas Veſte.
Das ſoll mein Denkmal ſeyn auf ew'ge Tage,
Das ſei mir Hochzeit, Kind, Unſterblichkeit!
So will's die Ordnung und ſo ſei's. Es herrſch
Der Grieche und es diene der Barbar!
Denn der iſt Knecht und jener frei gebohren.

Chor.

Dein großes Herz zeigſt Du — doch grauſam iſt
Dein Schickſal und ein hartes Urtheil ſprach Diana.

Achilles.

Wie glücklich machte mich der Gott, der Dich
Mir geben wollte, Tochter Agamemnons!
Glückſel'ges Griechenland, ſo ſchön errettet!
Glückſelig Du, durch ein ſo großes Opfer
Geehrt! Wie edel haſt Du geſprochen,
Wie Deines Vaterlandes werth! Der ſtarken
Nothwendigkeit willſt Du nicht widerſtreben.
Was einmal ſeyn muß, muß vortrefflich ſeyn.
Je mehr dies ſchöne Herz ſich mir entfaltet,
Ach deſto feuriger lebt's in mir auf
Dich als Gemalin in mein Haus zu führen.
O ſinn' ihm nach. So gern thät' ich Dir Liebes
Und führte Dich als Braut in meine Wohnung.
Kann ich im Kampfe mit den Griechen Dich
Nicht retten — — o, beim Leben meiner Mutter
Es wird mir ſchrecklich ſeyn. Erwägs genau.
Es iſt nichts kleines um das Sterben.

Iphigenia.

Meinen
Entſchluß bringt kein Beweggrund mehr zum Wanken,
Mag Tyndars Tochter, herrlich vor uns allen,
Durch ihre Schönheit Männer gegen Männer
Im blut'gen Kampf bewaffnen — meinetwegen
Sollſt Du nicht ſterben, Fremdling. Meinetwegen
Soll niemand durch Dich ſterben! Ich vermags
Mein Vaterland zu retten. Laß mich's immer.

Das Leiden kann endlich nicht aus der phyſiſchen Natur, ſondern aus dem moraliſchen Weſen entſpringen; aber es wird nicht freiwillig übernommen, ſondern es wird durch das geſetzgebende Vermögen der Vernunft auferlegt; hier erſcheint das Pflichtgebot als Macht und das Leiden iſt Wirkung. Die Erhabenheit des Gegenſtandes

beruht ſodann nicht auf ſeinem moraliſchen Werth, ſondern auf der anſchaulichen Darſtellung der Kraft des Sittengeſetzes. — Dies findet ſtatt, wenn wir ſehen, daß jemand durch das Bewußtſeyn ſeiner Schuld elend gemacht wird; auch hier muß das Leiden nicht ſo dargeſtellt werden, daß der Affekt in den wir verſetzt werden, uns hindert, auf die Erhabenheit unſerer praktiſchen Vernunft zu achten. Beiſpiele der Art ſind: Don Ceſar in der Braut von Meſſina, und wir fühlen die Wahrheit des Ausſpruchs, womit das Stück ſchließt,

„Das Leben iſt der Güter höchſtes nicht,
Der Uebel größtes aber iſt die Schuld."

Ferner das Gewiſſen von Iffland; Oreſt, Oedip, u. ſ. w., im griechiſchen Trauerſpiel; Macbeth; Entzückung des las Caſas in Engels Philoſophen für die Welt.

„Aber noch ſtand der Greis, den Blick zur Wolke geſenkt und trüben, denkenden Ernſt auf der Stirn: denn ihm preßte das Herz jener unſelige Rathſchlag, womit er einſt, in unbedachter Verzweiflung, um das eine Volk zu erleichtern, das andere erdrückte; alle Gedanken ſeiner Seele ſchweiften umher am Gambia und am Senegal, bis tief ins Innerſte jenes Welttheils, wo verrätheriſcher ewiger Krieg den Barbaren Europens Myriaden auf Myriaden in ihre Ketten liefert. Und ſie kam endlich, nach unzähligen beſſern, dieſe gefürchtete That, ſchwarz und ſcheußlich in ihren Folgen wie eine Unthat der Hölle, und reicher an Blut und an Thränen, als ſie je der reumüthige Greis in der finſterſten ſeiner Nächte träumte. Aller Gräuel der Bosheit und alle Wehklage der Unſchuld war im Andenken vor Gott, aller unſägliche, undenkbare, unendliche Jammer im Mutterlande, auf dem Meer, auf den Inſeln; alles Hinſinken der erſterbenden Kraft und alle Geiſelhiebe ſtatt Erquickung und Schlummers; alles Wimmern der ſich ſträubenden Todesangſt, und

alle Stille der dahingegebenen Verzweifelung. Las Casas stand als sollte ihn das Entsetzen vernichten. Er dachte jetzt nicht den Heiligen, den Gerechten, vor dem keine Finsterniß deckt und kein Flügel des Lichts sichert; voll des innigsten, tiefsten Erbarmens dacht' er nur das endlose Elend aller dieser Tausende, seiner Brüder. — Da der Engel ihn sah, wie die Reue mit allen ihren Nattern ihm an die Seele fiel, und wie er das Kleinod seiner Natur, die Unsterblichkeit, hätte geben mögen, um seine Schuld zu vertilgen, da entfloß auch ihm eine Thräne." —

Zur leichtern Uebersicht will ich das, was über die Arten des Pathetisch-Erhabenen gesagt ist, kurz zusammen stellen.

Das Leiden, was an dem pathetisch-erhabenen Gegenstande dargestellt wird, wird entweder allein durch die sinnliche Natur (innere oder äußere) gegeben, und der Mensch übernimmt sie sodann nicht freiwillig; oder es wird durch die moralische Natur gegeben, und es ist in diesem Fall, entweder freiwillig übernommen oder aufgedrungen. —

Ich verweise meine Leser, wenn sie über die Lehre vom Erhabenen mehr nachzulesen wünschen, auf den Abschnitt in Kants Critik der Urtheilskraft, der diesen Gegenstand betrachtet, und außer diesem auf Schillers treffliche Abhandlungen über das Erhabene und über das Pathetische im dritten Theil seiner prosaischen Schriften. —

Tabellarische Darstellung der verschiedenen Arten des Erhabenen überhaupt.

Man kann das Erhabene nach folgenden drei verschiedenen Eintheilungsgründen eintheilen:

1. Nach den verschiedenen Arten der Größe, welche beim Erhabenen sich findet, da zerfällt es

in das der extensiven, und in das der intensiven Größe das Mathematisch-, das Dynamisch-Erhabene.

2. Nach den verschiedenen Arten der Gegenstände, woran die Größe sich findet

in das Erhabene der Natur	in das Erhabene der Freiheit
physisch erhaben	moralisch erhaben.

Das Physisch-Erhabene gehört entweder zur äußern Sinnenwelt oder zur innern, im ersten Fall ist ein Körper, im zweiten die Seele der Gegenstand. Bei dem letztern kann man wieder das sinnliche vom intellectuellen unterscheiden. — Das Moralisch-Erhabene ist stets intellectuell.

3. Nach der Beziehung aufs urtheilende Subjekt, da zerfällt das Erhabene

in das kontemplative, und in das pathetische.

Meine Leser werden die Begriffe, woraus sich die drei aufgestellten Eintheilungsarten des Erhabenen ableiten lassen, gewiß ohne sonderliche Mühe auffinden; es sind die bei einer jeden Vorstellung zu unterscheidenden drei Stücke: Vorstellung, Objekt und Subjekt. Die Eintheilung des Erhabenen selbst, der Quantität nach, in das einfache und zusammengesetzte, der Qualität nach in das reine und gemischte, der Relation nach in das der Natur und Kunst, und der Modalität nach in das Wirkliche (Große) und Ideale (eigentlich Erhabene), ist leicht verständlich und mit der oben beim Schönen gegebenen vollkommen übereinstimmend.

Von den mit dem Erhabenen verwandten Gefühlen.

Das Gefühl des Erhabenen beruht auf der Vorstellung der Ideen, welche durch Vorstellungen der Sinnlichkeit in uns erweckt werden, und wodurch unser Geist sich über das Gebiet der Sinnenwelt erhebt. Die Vernunft beweißt bei ihm ihre Herrschaft über die Sinnlichkeit. Nennen wir nun das Gefühl der Uebermacht der Vernunft über die Sinnlichkeit Achtung, so sieht man wohl, daß das Gefühl des Erhabenen ein Gefühl der Achtung ist. Dies Gefühl der Achtung, wenn es durch einen sinnlichen Gegenstand erweckt wird, und die Ueberlegenheit der Vernunft über die Einbildungskraft anschaulich macht, ist das Gefühl des Erhabenen, und wir nennen den Gegenstand, der uns dies Gefühl einflößt, selbst erhaben. Das Urtheil, welches dadurch begründet wird, ist ästhetisch. — Das Gefühl, welches die praktische Vernunft als freie Gesetzgeberin wirkt, indem sie der Sinnlichkeit gebietet, und alle Einschmeichelung der Neigungen abschlägt, die Selbstliebe einschränkt und ihr Abbruch thut, ist auch Achtung, moralische, praktische, wie Kant sie auch nennt: Achtung fürs Sittengesetz, sie begründet ein praktisches und kein ästhetisches Urtheil. Dieses Gefühl ist die einzig reine sittliche Triebfeder, und es muß vorhanden seyn, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen soll.

Achtung also betrifft nur die Vernunft, und ein Gegenstand bewirkt in mir nur dies Gefühl, insofern ich der Oberherrschaft der Vernunft als Vermögen inne werde. Diese Achtung selbst hat keinen Grad, sondern ist wie die Vernunft selbst nur eine. — Insofern ich also in mir und andern die Unabhängigkeit und Uebermacht der Vernunft inne werde, fühle ich Achtung; ich achte die Vernunft in anderen oder in meiner Person. Insofern aber von der Vernunft nicht mehr als einem gesetz-

gebenden Vermögen, ſondern von einer die Willkühr beſtimmenden Kraft die Rede iſt, ſo giebt es verſchiedene Grade dieſer Kraft, welche nur durch die Beſiegung des Widerſtandes erkannt werden können. Erkennen wir einen hohen Grad der Vernunft als Willensbeſtimmender Kraft, ſo fühlen wir Hochachtung für den, bei welchem ſie ſich äußert. Ihr gegenüber ſteht Verachtung, wenn auch nicht der geringſte Grad der ſittlichen Willenskraft ſich zeigt. Da beim Erhabenen als ſolchem die Vernunft nur als überſinnliches Vermögen, nicht als Kraft ſich äußert, ſo findet keine Hochachtung, ſondern Achtung dabei ſtatt. — Hochachtung iſt alſo nur in moraliſcher Beziehung möglich, und zwar wird ſie nur für freie Weſen gefühlt werden können; ein gleiches gilt von der Verachtung. Die freien Weſen ſind nun entweder wir ſelbſt oder andere. In Rückſicht auf uns ſelbſt findet zwar Achtung für das freie geſetzgebende Vermögen und deren Geſetze ſtatt; Hochachtung aber nicht, weil wir uns ſtets der Gebrechlichkeit unſerer Tugend bewußt werden, ſobald wir das, was wir gethan haben, mit der Forderung der Vernunft zuſammen halten, Erfüllung unſerer Pflicht im Kampf gegen die Neigung ſichert uns blos vor Verachtung, die wir auch gegen uns fühlen, wenn wir durch kleine Hinderniſſe uns bewegen laſſen, von der Tugend zu weichen. — Die Menſchheit müſſen wir in der Perſon jedes vernünftigen Weſens achten; die Thaten, welche große moraliſche Kraft zeigen, flößen uns Hochachtung ein, ſo wie gänzlicher Mangel an Widerſtand gegen die ſinnlichen Begierden Verachtung. — Hochachtung und Verachtung hat Grade; die Achtung aber nicht, weil ſie einzig iſt, indem ſie auf ein und daſſelbe überſinnliche geſetzgebende Vermögen ſich bezieht. — Achtung geht auf das Verhältniß der ſinnlichen Natur zu den Forderungen der Vernunft, ohne Rückſicht auf eine wirkliche Erfüllung; Hochachtung geht auf wirkliche Erfüllung eines praktiſchen Vernunftgeſetzes und wird nicht für das Ge-

ſetz, ſondern für die Perſon, welche demſelben gemäß handelt, empfunden. — Bei der Gottheit als dem heiligen Geſetzgeber wird Hochachtung zur Achtung. Verbindet ſich mit der Achtung oder Hochachtung vor einem Weſen die Vorſtellung ſeiner uns überlegenen Macht, ſo entſpringt Ehrfurcht; dieſe iſt von der Furcht weſentlich verſchieden, weil die Gefahr ſeiner Macht zu unterliegen nicht als wirklich vorhanden vorgeſtellt, ſondern nur als bloße Möglichkeit gedacht wird. So hegt der Tugendhafte Ehrfurcht vor Gott; mit dem Gefühl der Achtung, das die Vorſtellung deſſelben als heiligen Geſetzgebers in ihm erweckt, verbindet ſich die Vorſtellung ſeiner unendlichen Macht, welcher Widerſtand leiſten zu wollen, auch nur als Möglichkeit gedacht, den Menſchen als Nichts erſcheinen läßt, allein der Tugendhafte mit dem Bewußtſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit weiß, daß er die Gottheit nicht zu fürchten hat, inſofern der Fall nicht eintreten kann, daß ſie als Macht gegen ihn auftritt. — Macht allein genommen erzeugt blos Furcht, mit Achtung oder Hochachtung verbunden Ehrfurcht. — Wir legen dem Gegenſtande, welchem der höchſte Grad der Ehrfurcht zukömmt, von dem der Gedanke der Widerſetzung ganz wegfällt, Majeſtät bei; ſo ſprechen wir von der Majeſtät Gottes, des Geſetzes, des Volks, des Beherrſchers u. ſ. w. Mit der Majeſtät iſt alſo das Merkmal des Herrſchens verbunden.

Der ſinnliche Ausdruck der Kraft der Vernunft giebt Würde; ſie findet nur in Rückſicht auf Moralität ſtatt, und kann alſo nur bei freien vernünftigen Weſen angetroffen werden. Sittliche Schönheit iſt Grazie, ſittliche Größe anſchaulich dargeſtellt (ſittliche Erhabenheit) iſt Würde. Die letzte zeigt ſich im Kampf mit der Neigung, und kann nur durch die Größe des Widerſtandes erkannt werden. Ein ſanfter Tod, der gleich dem Schlafe uns umfängt (da kam der Tod mit leiſem Tritt und brachte ſeinen Bruder mit) iſt ein ſchöner Tod; im Tode; der gewaltſam ergreift, kann der Sterben-

de Würde zeigen. Jene Kinder, die den Wagen der Mutter zum Tempel zogen, und die die Götter im Schlafe zu ſich nahmen, ſtarben einen ſchönen Tod; Sokrates, Huß, Charlotte Corday, Bailly, Madame Roland bewieſen Würde im Tode. — Die Grazie der menſchlichen Geſtalt liegt in der Freiheit der willkührlichen Bewegungen, die Würde in der Beherrſchung der unwillkührlichen. So gehört feſter Gang, Haltung, freier, offner Blick, kraftvoller Ton u. ſ. w. inſofern ſie Kraft des Geiſtes (Charakter) bezeichnen, zur Würde; leichte Beweglichkeit, Muſik der Stimme zur Grazie.

Ein Gefühl heißt ernſt, wenn es tief eindringt und uns zum Nachdenken auffordert. — So wird der Anblick eines Schlachtfeldes ernſte Gefühle in uns erregen; wir werden zum Nachdenken aufgefordert, über die Wuth, mit welcher die Menſchen ſich untereinander morden, über den Ehrgeitz der Herrſcher, über das Unglück und die Muthloſigkeit oder den Leichtſinn der zur Schlachtbank Geführten, über die Entwickelung der Kräfte durch den Krieg u. ſ. w.

Feierlich nennen wir dasjenige, was das Gemüth zu etwas Großem und Wichtigem vorbereitet. Es iſt mit dem Erhabenen verwandt, inſofern es Hemmung der Thätigkeit hervorbringt und dadurch die Ungeduld anſpornt, ſchneller fortzuſchreiten. Zum Feierlichen gehören: dumpfe Töne (gedämpfte Muſik, dumpfwirbelnde Trommeln, fernhin rollender Donner) ſtarke Töne, die gleichförmig wiederkehren, (Läuten der Glocken, Kanonenſchüſſe in gemeſſenen Abſchnitten), Choralmuſik, Orgelton, Leichenzüge bei denen Pracht mit Furchtbarkeit verbunden u. ſ. w.

Erhabenheit ſetzt Größe voraus, das Große überſchreitet den gewöhnlichen Maaßſtab, alſo gehört es in dieſer Hinſicht zu dem Außerordentlichen; daher iſt das Gefühl beim Erhabenen mit den Gefühlen der Verwunderung und Bewunderung verwandt. Verwunderung iſt ein Gefühl, welches ein Gegenſtand erregt, inſofern er

unſere Erwartung überſteigt. Wir verwundern uns über die Schaamloſigkeit, mit welcher uns jemand eine Sache abſtreitet, die wir gewiß wiſſen; wir verwundern uns über die Fortſchritte, die ein Menſch in ſeinen Kenntniſſen gemacht hat. — Steigt dies Gefühl bis zum Affekt, ſo wird es Erſtaunen genannt Bewunderung iſt mit der Verwunderung ſehr nahe verwandt, ſie unterſcheiden ſich nur darin voneinander, daß die Bewunderung bleibt, wenn auch die Neuheit verſchwunden iſt. Bei der Verwunderung ſowohl, als bei der Bewunderung, findet eine augenblickliche Hemmung unſerer Geiſtesthätigkeit ſtatt, weil wir auf etwas ſtoßen, was wir mit unſerer gewöhnlichen Reihe von Vorſtellungen nicht in Harmonie bringen können. Das worüber wir uns verwundern, kann uns durch öftere Wiederholung gewöhnlich werden und dann verliehrt ſich dies Gefühl nach und nach; Bewunderung aber beruht auf einer Hemmung, die nicht gehoben werden kann, ſondern immer wiederkehrt, ſo oft wir den Gegenſtand betrachten. —

Wunderbar in weiterer Bedeutung iſt das, was Verwunderung erregt; in engerer Bedeutung dasjenige, was außerhalb der Grenzen der Natur liegt, und in dieſer letztern Bedeutung wird es vorzüglich bei Werken der ſchönen Kunſt gebraucht. Die überſinnlichen Weſen, als Götter, Engel, Teufel u. ſ. w. gehören zum Wunderbaren in der letztern Bedeutung.

Die Verwandtſchaft aller dieſer genannten Gefühle mit dem Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen iſt in die Augen fallend, aus dieſer Verwandtſchaft ergiebt ſich, daß die genannten Gefühle gar ſehr geeignet ſind, mit dem Urtheile über das Erhabene verbunden zu werden, obgleich dieſe Verbindung nicht bei allen nothwendig iſt.

Was das Gefühl der Achtung im weitern Sinne betrifft, wo es durch die Ueberlegenheit der Vernunft in ihrer Freiheit über die Sinnlichkeit bewirkt wird, ſo iſt es mit allen Urtheilen über das Erhabene weſentlich verbun-

den, weil bei allen dieſe Ueberlegenheit durch die Reflection erkannt werden muß. Iſt aber von ſittlicher Achtung die Rede (von der Achtung, welche durch die im Reiche der Sittlichkeit geſetzgebende Vernunft erzeugt wird), ſo findet ſie ſich nicht nothwendig bei allen Geſchmacksurtheilen, welche das Erhabene zum Gegenſtande haben und ſie finden z. B. ſehr oft beim Theoretiſch-Erhabenen nicht ſtatt. Der dem Auge unbegrenzte Ocean iſt erhaben, ohne daß mit ihm das Gefühl der ſittlichen Achtung verknüpft iſt. Umgekehrt hingegen iſt jeder Gegenſtand, welcher ſeiner Natur nach dies Gefühl in uns erregt, ein erhabener Gegenſtand, dahin gehört z. B. die Vorſtellung der Pflicht, des Sittengeſetzes u. ſ. w. Was wir ſo eben von der Achtung geſagt haben, gilt auch von der Hochachtung. Sie iſt nicht nothwendig mit dem Urtheil über das Erhabene verknüpft, kann aber mit demſelben verknüpft werden; jedoch iſt nicht jeder Gegenſtand der Hochachtung eben dadurch ſchon erhaben. — Die Ehrfurcht iſt an ſich ſelbſt ein erhabenes Gefühl und die Majeſtät ein erhabener Gegenſtand.

Das Feierliche kann ſehr ſchicklich mit dem Erhabenen verbunden werden, und das Gemüth auf dies Gefühl vorbereiten, oder das letztere verſtärken. Dies iſt der Fall bei dem durch die Orgel begleiteten Chorgeſang,

So hebt in Gottes Tempel ſich
Voll ernſter Andacht feierlich
Des Chors harmoniſcher Geſang
Mit Orgel und Poſaunenklang,
Daß rings der hochgeſäulten Hallen
Durchdämmerte Gewölb' erſchallen
Von Gott, der Erd und Himmel ſchuf;
Der Fromme horcht den Donnerruf
Des dreimal Heilig, ſtaunt, erſchrickt
Und wird zur Engelwonn' entzückt.

Voß.

bei dem Kanonendonner und den Salven aus kleinem Gewehr, welche das Te Deum begleiten; bei den Ceremonien eines Leichenbegängnisses,

— Mit schwarzem Flor behangen war das Schiff
Der Kirche, zwanzig Genien umstanden
Mit Fackeln in den Händen den Altar,
Vor dem der Todtensarg erhaben ruhte,
Mit weißbekreuztem Grabestuch bedeckt.
Und auf dem Grabtuch sahe man den Stab
Der Herrschaft liegen und die Fürstenkrone,
Den ritterlichen Schmuck der goldnen Sporen,
Das Schwerdt mit diamantenem Gehäng —
— Und alles lag in stiller Andacht knieend,
Als ungesehen jetzt vom hohen Chor
Herab die Orgel anfing sich zu regen,
Und hundertstimmig der Gesang begann —
Und als der Chor noch fortklang, stieg der Sarg
Mit sammt dem Boden, der ihn trug, allmählig
Versinkend in die Unterwelt hinab,
Das Grabtuch aber überschleierte
Weit ausgebreitet die verborgne Mündung,
Und auf der Erde blieb der ird'sche Schmuck
Zurück, dem Niederfahrenden nicht folgend.
Doch auf den Seraphsflügeln des Gesangs
Schwang die befreite Seele sich nach oben,
Den Himmel suchend und den Schoos der Gnade.

Aus Schillers Braut von Messina.

Obgleich die Verwunderung sich mit der Vorstellung des Erhabenen verbinden kann, wie dies bei dem der Fall ist, der zum erstenmal ein Linienschiff sieht; so ist doch nicht jeder Gegenstand, der uns in Verwunderung setzt, erhaben, denn zum Erhabenen gehört Größe, wir können uns aber auch über kleine Gegenstände verwundern. Ein gleiches gilt von der Bewunderung; allerdings giebt es

mehrere erhabene Gegenſtände, die zugleich bewunderns-würdig ſind, dahin gehören die Ordnung in der unermeß-lichen Sinnenwelt, die Ruinen von Palmira, die Pyra-miden in Aegypten u. ſ. w.; aber wir können auch Ge-genſtände bewundern, ohne daß wir ſie für erhaben erklä-ren, z. B. ſehr feine anatomiſche Einſpritzungen; auch giebt es erhabene Gegenſtände, welche nichts bewunderns-werthes an ſich tragen; eine weite Einöde, die dunkle Nacht deckt und welche durch das Geheul reißender Thie-re noch gräßlicher wird, iſt ein dynamiſch-erhabener Ge-genſtand, erregt aber keine Bewunderung.

Das Wunderbare läßt ſich ſehr leicht mit dem Er-habenen verbinden, und vermehrt den Eindruck deſſelben, obgleich nicht jedes Wunderbare an ſich ſchon erhaben iſt, wie dies die Spießiſchen Romane zur Genüge beweiſen.

Scene aus Goethe's Fauſt als Beiſpiel des Erha-benen was mit Wunderbarem (Unbegreiflichem) verbun-den iſt.

Margarethe.

Glaubſt Du an Gott?

Fauſt.

Mein Liebchen wer darf ſagen
Ich glaub an Gott!
Magſt Prieſter oder Weiſe fragen
Und ihre Antwort ſcheint nur Spott
Ueber den Frager zu ſeyn.

Margarethe.

So glaubſt Du nicht?

Fauſt.

Mißhör' mich nicht, Du holdes Angeſicht.
Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen,

Ich glaub ihn?
Wer empfinden
Und ſich unterwinden
Zu ſagen, ich glaub ihn nicht?
Der Allumfaſſer,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht,
Dich, mich, ſich ſelbſt?
Wölbt ſich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten feſt?
Und ſteigen freundlich blickend
Einige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug' in Auge Dir
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen Dir
Und webt in ewigem Geheimniß
Unſichtbar, ſichtbar neben Dir?
Erfüll davon Dein Herz, ſo groß es iſt,
Und wenn Du ganz in dem Gefühle ſelig biſt,
Nenn es dann, wie Du willſt,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl iſt alles.
Name iſt Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

Von der Rührung.

Rühren in der weiteſten Bedeutung heißt ein ſolches Gefühl hervorbringen, wodurch irgend einer in der Seele vorhandenen Triebe rege gemacht wird *); in en-

*) Die Grundbedeutung von rühren iſt wohl bewegen; dies ſieht man aus: Er rückt und rührt ſich nicht, umrühren, aufrühren u. ſ. w.

gerer Bedeutung schließen wir diejenigen Gefühle aus, welche blos auf den Erkenntnißtrieb wirken (Aufmerksamkeit, Wißbegierde, Neugierde erregen), so wie auch diejenigen, welche sich mit keiner ernsten Gemüthsstimmung vertragen (alles Lächerliche, Scherzhafte u. s. w.); in noch engerer Bedeutung fügen wir das Merkmal hinzu, daß das hervorgebrachte Gefühl einen nicht gewöhnlichen Grad der Stärke habe, und also sehr merklich aufs Begehrungsvermögen wirke (ein Affekt sei); in der engsten Bedeutung endlich verstehen wir darunter ein Gefühl des Mitleidens hervorbringen.

In der ersten Bedeutung wird der Ausdruck Rühren gebraucht, wenn man sagt, den stumpfen Feuerländer rührt der Anblick eines Schiffs nicht, ob er gleich nie ein solches ungeheures Gebäude sahe, er sitzt unbeweglich still und wendet nicht einmal den Kopf um dasselbe mit den Augen zu verfolgen; in der zweiten Bedeutung, wenn man sagt, von dem Knaben erwarte ich wenig Gutes, es rührt ihn weder Lob noch Tadel; in der dritten Bedeutung nennt man Erregung der Bewunderung, Achtung, des Zorns, der Freude u. s. w. Rührungen (Gemüthsbewegungen), und endlich in der engsten Bedeutung wird der Ausdruck gewöhnlich im gemeinen Leben gebraucht; wenn man z. B. sagt, der Anblick des Unglücks seines Freundes hat ihn bis zu Thränen gerührt.

Mit dem Erhabenen ist jederzeit Rührung verbunden, beim Mathematisch-Erhabenen wird der Erkenntnißtrieb in Bewegung gesetzt, beim Dynamisch-Erhabenen wird aufs Begehrungsvermögen gewirkt; und dieser genauen Verbindung mit dem Erhabenen wegen, lassen wir auf die Abhandlung desselben, die Untersuchung über die Rührung folgen.

Unterscheidung der Rührungen der Quantität nach.

Die Rührungen haben als Gefühle nur eine intensive Größe, einen Grad; und hier zerfallen sie in zwei Arten, in sanfte und starke. Die sanfte Rührung nann-

ten die Griechen ἦθος, die ſtarke πάθος. Bei der ſanften Rührung wird das Gemüth nur mäßig und leiſe bewegt, bei der ſtarken hingegen bemeiſtert ſich das Gefühl des Gemüths; ſanfte Rührung erweckt in uns die letzte Scene in Schillers Jungfrau von Orleans:

Johanna. Wo bin ich?

Burgund. Bei Deinem Volk, Johanna, bei den Deinen.

König. In Deiner Freunde, Deines Königs Armen.

Johanna. (nachdem ſie ihn lang ſtarr angeſehen)
Nein ich bin keine Zauberin, gewiß, ich bins nicht.

König. Du biſt heilig wie die Engel,
Doch unſer Auge war mit Nacht bedeckt.

Johanna. (ſieht heiter lächelnd umher.)
Und ich bin wirklich unter meinem Volk
Und bin nicht mehr verachtet und verſtoßen?
Man flucht mir nicht, man ſieht mich gnädig an?
Ja jetzt erkenn' ich alles deutlich wieder,
Das iſt mein König! Das ſind Frankreichs Fahnen!
Doch meine Fahne ſeh' ich nicht. — Wo iſt ſie?
Nicht ohne meine Fahne darf ich kommen,
Von meinem Meiſter ward ſie mir vertraut.
Vor ſeinem Thron muß ich ſie niederlegen,
Ich darf ſie zeigen, denn ich trug ſie treu.

König. (mit abgewandtem Geſicht.) Gebt ihr die Fahne. (Man reicht ſie ihr. Sie ſteht ganz aufgerichtet, die Fahne in der Hand — Der Himmel iſt mit einem roſigen Schein beleuchtet.)

Johanna. Seht ihr den Regenbogen in der Luft?
Der Himmel öffnet ſeine goldnen Thore,
Im Chor der Engel ſteht ſie glänzend da,
Sie hält den ew'gen Sohn an ihrer Bruſt,
Die Arme ſtreckt ſie lächelnd mir entgegen,
Wie wird mir — Leichte Wolken heben mich —
Der ſchwere Panzer wird zum Flügelkleide

Hinauf — hinauf — die Erde flieht zurück —
Kurz iſt der Schmerz und ewig iſt die Freude.

Starke Rührung erweckt Richard im Shakespear, wenn er ſein bleiches Geſicht im Spiegel erblickt, und den Spiegel mit den Worten zerſchlägt: Du lügſt. —, oder König Philipp im Dom Karlos, wenn ſein Sohn ihm das Schreckliche vorſtellt, allein und ohne Freund zu ſeyn, und ihm das ſchmerzhafte, furchtbare Gefühl die Worte abdringt: Ich bin allein.

Ein jedes Gefühl kann an innerer Größe zu- und abnehmen, und alſo dem Sanft- oder Starkrührenden ſich nähern, und da es hier alſo auf ein mehr oder minder ankömmt, ſo ſind die Grenzen nicht genau zu beſtimmen. Doch giebt es Gefühle, die ihrer Natur nach mehr zu den Sanftrührenden gehören und nur durch Steigerung ſtarkrührend werden, dahin gehören: Mitleid, Hoffnung, Sehnſucht, Zärtlichkeit, Dankbarkeit, Freundſchaft, Ergebung in den Willen der Gottheit; umgekehrt giebt es andere, die gewöhnlich ſtarkrührend ſind und nur durch Abnahme ſanftrührend werden: Zorn, Kummer, Schreck, im letztern Falle erhalten ſie auch wohl andere Namen, geringer Zorn heißt Unwille, geringer Schreck Beſorgniß u. ſ. w. Der Hang zum Sanftrührenden heißt Empfindſamkeit. Sowohl der Gegenſtand der ſtarken Rührung (das Pathetiſche), als der der ſanften, können erhaben ſeyn, zu dem erſtern gehört Herkules, der ſich ſeinen Scheiterhaufen bereitet, zu dem andern die Madonna eines Raphael.

Der ſanft Gerührte ergießt ſich gern in Worten, mahlt mit ſanften Farben und ſtellt in einem ſanften Lichte dar, weilt gern bei dem Gegenſtande der Rührung und geht nur langſam von einer Vorſtellung zur andern über. Der ſtark Gerührte ſtellt viel mit wenig Worten dar (im höchſten Grade macht ſogar der Affekt ſtumm), liebt grelle Farben und blendendes Licht, irrt umher aber kehrt im-

mer wieder plötzlich zum Gegenstande der Rührung zurück, das Spielende und Witzige ist ihm zuwider und wenn der im starken Affekt sich befindende witzig ist, so ist er es ohne es seyn zu wollen.

Der Qualität nach ist das Gefühl der Rührung entweder Lust oder Unlust oder beides zusammen verbunden; zu dem erstern gehört die Freude, zu dem andern die Verzweiflung, zu dem letztern die Sehnsucht und Hoffnung.

Der Relation nach ist die Rührung entweder asthenisch oder sthenisch, oder, wie Kant sie nennt, von der schmelzenden oder wackern (rüstigen) Art; bei den erstern gefällt sich das Gemüth im leidenden Zustande, bei den andern wird die Thätigkeit des Gemüth geweckt. Zu den schmelzenden Rührungen gehören: Sehnsucht, Wehmuth, Bangigkeit, empfindsame Liebe, u. s. w., zu den rüstigen: Zorn, Rachsucht, Enthusiasmus für Vaterland, Freiheit, Wahrheit u. s. w. — Steigt die schmelzende Rührung bis zum Affekt, wo die Bestrebung zu widerstehen selbst ein Gegenstand der Unlust wird, so verliehrt sie alles Edle, d. h. es wird die Freiheit des Willens, welche den Menschen über das Thier erhebt, nicht mehr sichtbar, sondern der Mensch und sein Zustand ist sich selbst ein Gegenstand des Genusses.

Der Hang durch das Schmelzende sich in Affekt versetzen zu lassen, heißt Empfindelei.

Der Affekt der asthenischen Rührung ist zwar mit dem Schönen, aber nicht mit dem Erhabenen vereinbar, weil das letztere eine Aufregung der Kräfte fordert; der Affekt der wackern Art ist allerdings mit dem Erhabenen vereinbar, aber deshalb nicht immer selbst erhaben.

Der Modalität nach gilt von der Rührung, was von den Gefühlen überhaupt gilt; sie sind entweder blos privatgültig und gehören zum Angenehmen oder Unangenehmen; oder sie machen auf Allgemeingültigkeit Anspruch, in welchem letztern Falle man wieder unterscheiden muß,

ob dieſe Allgemeingültigkeit auf Begriffen beruht oder nicht. — Die Rührung, welche zum Erhabenen gehört, iſt allgemeingültig ohne Begriffe, denn das Urtheil, worauf ſie beruhen, iſt äſthetiſch.

Die Rührung kann auf eine doppelte Weiſe hervorgebracht werden, entweder daß man ſie an einer Perſon darſtellt und alſo das Mitgefühl erweckt, oder daß man den Gegenſtand, der ſie bewirken ſoll, in der Wirklichkeit oder in der künſtlichen Darſtellung vergegenwärtigt. — Zum Beiſpiel der erſtern Art, wähle ich folgende Scene aus Goethe's Fauſt.

Margarethe im Zwinger vor einem Andachtsbild der mater dolörosa; ſie ſteckt Blumen in die davor ſtehenden Krüge.

Ach neige
Du Schmerzenreiche
Dein Antlitz gnädig meiner Noth!
Das Schwerd im Herzen
Mit tauſend Schmerzen
Blickſt auf zu deines Sohnes Tod.
Zum Vater blickſt du
Und Seufzer ſchickſt du
Hinauf um ſein' und deine Noth.

Wer fühlet
Wie wühlet
Der Schmerz mir im Gebein?
Was mein armes Herz hier banget,
Was es zittert, was verlanget,
Weißt nur du, nur du allein!

Wohin ich immer gehe,
Wie weh', wie weh', wie wehe,
Wird mir im Buſen hier!
Ich bin, ach, kaum alleine,

Ich wein', ich wein', ich weine,
Das Herz zerbricht in mir.
Die Scherben von meinem Fenſter
Bethaut' ich mit Thränen, ach!
Als ich am frühen Morgen,
Dir dieſe Blumen brach.

Schien hell' in meine Kammer
Die Sonne früh herauf,
Saß ich in allem Jammer
In meinem Bett' ſchon auf.
Hilf rette mich von Schmach und Tod!
Ach neige
Du Schmerzenreiche
Dein Antliz gnädig meiner Noth!

Zum Beiſpiel der Rührung, welche durch Darſtellung des Gegenſtandes bewirkt wird, mag die Scene Fauſt und ſieben Geiſter aus einem Fragment von Leſſing dienen.

Fauſt. Ihr? Ihr ſeid die ſchnellſten Geiſter der Hölle.

Die Geiſter alle. Wir.

Fauſt. Seid ihr alle ſieben gleich ſchnell?

Die Geiſter alle. Nein.

Fauſt. Und welcher von Euch iſt der ſchnellſte?

Die Geiſter alle. Der bin ich.

Fauſt. Ein Wunder, daß unter ſieben Teufeln nur ſechs Lügner ſind. — Ich muß euch näher kennen lernen.

Der erſte Geiſt. Das wirſt du. Einſt!

Fauſt. Einſt! Wie meinſt du das? Predigen die Teufel auch Buße?

Der erſte Geiſt. Ja wohl, den verſtockten. — Aber halte uns nicht auf.

Fauſt. Wie heißeſt du? und wie ſchnell biſt du?

Der erſte Geiſt. Du konnteſt eher eine Probe als eine Antwort haben.

Fauſt. Nun wohl. Sieh' her, was mache ich?

Der erſte Geiſt. Du fährſt mit deinem Finger ſchnell durch die Flamme des Lichts.

Fauſt. Und verbrenne mich nicht. So geh' auch du und fahre ſiebenmal eben ſo ſchnell durch die Flamme der Hölle und verbrenne dich nicht. — Du verſtummſt? — du bleibſt? So prahlen auch die Teufel? Ja, ja keine Sünde iſt ſo klein, daß ihr ſie euch nehmen ließet. — Zweiter, wie heißeſt du?

Der zweite Geiſt. Chil, das iſt in eurer langweiligen Sprache, Pfeil der Peſt.

Fauſt. Und wie ſchnell biſt du?

Der zweite Geiſt. Denkſt du, daß ich meinen Namen vergebens führe? Wie die Pfeile der Peſt.

Fauſt. Nun ſo geh und diene einem Arzte! Für mich biſt du viel zu langſam. — Du dritter, wie heißeſt du?

Der dritte Geiſt. Ich heiße Dilla, denn mich tragen die Flügel der Winde.

Fauſt. Und du vierter?

Der vierte Geiſt. Mein Nahme iſt Jutta, denn ich fahre auf den Strömen des Lichts.

Fauſt. O ihr, deren Schnelligkeit in endlichen Zahlen auszudrücken, ihr Elenden.

Der fünfte Geiſt. Würdige ſie deines Unwillens nicht. Sie ſind nur Satans Bothen in der Körperwelt. Wir ſind es in der Welt der Geiſter; uns wirſt du ſchneller finden.

Fauſt. Und wie ſchnell biſt du?

Der fünfte Geiſt. So ſchnell als die Gedanken der Menſchen.

Fauſt. Das iſt etwas. Aber nicht immer ſind die Gedanken des Menſchen ſchnell. Nicht da, wenn Wahrheit und Tugend ſie auffordern. Wie träge ſind ſie alsdann!

Du kannst schnell seyn, wenn du schnell seyn willst, aber wer steht mir dafür, daß du es allezeit willst? Nein, dir werde ich so wenig trauen, als ich mir selbst hätte trauen sollen. Ach! — (zum sechsten Geist) Sage wie schnell bist du?

Der sechste Geist. So schnell als die Rache des Rächers.

Faust. Des Rächers? welches Rächers?

Der sechste Geist. Des Gewaltigen, des Schrecklichen, der sich allein die Rache vorbehielt, weil ihn die Rache vergnügte.

Faust. Teufel du lästerst, denn ich sehe du zitterst. Schnell sagst du, wie die Rache des — — Bald hätte ich ihn genannt. Schnell wäre seine Rache? Schnell? Und ich lebe noch? Und ich sündige noch?

Der sechste Geist. Daß er dich noch sündigen läßt, ist schon Rache.

Faust. Und daß ein Teufel mich dieses lehren muß! — Aber doch erst heute! Nein seine Rache ist nicht schnell, und wenn du nicht schneller bist als seine Rache, so gehe nur — (zum siebenten Geist) wie schnell bist du?

Der siebente Geist. Unzuvergnügender Sterblicher, wo auch ich dir nicht schnell genug bin — — —

Faust. So sage, wie schnell?

Der siebente Geist. Nicht mehr und nicht weniger, als der Uebe gang vom Guten zum Bösen.

Faust. Ha! du bist mein Teufel! So schnell als der Uebergang vom Guten zum Bösen! Ja der ist schnell, schneller ist nichts als der! — Weg von hier ihr Schnecken des Orcus! Weg! Als der Uebergang vom Guten zum Bösen! — Ich habe es erfahren, wie schnell er ist! — Ich habe es erfahren. —

Oft können beide Mittel verbunden zur Erweckung der Rührung angewandt werden, als Beispiel verweise ich auf das S. 46 angeführte Gedicht von Denis: das Donnerwetter.

Von dem Gefühle der Luſt, was aus Belebung der productiven Einbildungskraft entſpringt.

Die Einbildungskraft wird, wie ſchon an einem andern Orte angemerkt worden, in die productive und reproductive eingetheilt; beide nehmen zwar ihren Stoff aus der uns umgebenden Natur, allein die erſtere bildet denſelben nach Willkühr aus, dahingegen die andere nur ſchon gehabte Vorſtellungen der Form und dem Inhalte nach wieder ins Bewußtſeyn hervorruft.

Die productive Einbildungskraft iſt, in ſo fern ſie ihren Stoff aus der Sinnenwelt entlehnen muß, von derſelben abhängig, allein das Bilden dieſes Stoffs, das Zuſammenſetzen deſſelben iſt ihr eigenes Werk und dabei kann ſie Freiheit beweiſen; da hingegen die reproductive Einbildungskraft auch in dieſer Rückſicht gebunden iſt. — Die productive Einbildungskraft bringt entweder blos eine oder mehrere im Zuſammenhang ſtehende Vorſtellungen hervor. Iſt die hervorgebrachte Anſchauung nur eine, und iſt mit ihr ein Wohlgefallen verknüpft, ſo betrifft dies Wohlgefallen entweder den Inhalt der Anſchauung, dann gehört es zum Angenehmen; oder die Form, dann gehört es zum Schönen oder Erhabenen; oder es betrifft die Beziehung der Anſchauung auf einen beſtimmten Begriff, dann gehört es zum Guten. Erzeugt aber die productive Einbildungskraft mehrere Vorſtellungen, und iſt mit dieſen ein Wohlgefallen verknüpft, ſo kann man

wiederum zweierlei unterscheiden: es ist entweder dies Wohlgefallen durch den Inhalt dieser Vorstellungen hervorgebracht, oder es ist blos das Gefühl der belebten Einbildungskraft, das Gefühl einer leichten Thätigkeit dieses Vermögens, das Gefühl einer zweckmäßigen Beschäftigung desselben. Wenn der junge Mann im Gefühl seiner Kraft, mit dem edlen Streben das Gute in der Welt zu mehren und das Böse zu mindern, sich Plane macht und sich eine Welt schafft, in der er selbst eine thätige Rolle spielt; oder der Vater eines jungen, hoffnungsvollen Sohnes eine frohe Zukunft sich mahlt, wozu der Wunsch die Farbe leiht und die Hoffnung den Pinsel führt; so ist das Wohlgefallen, was diese Träume hervorbringen, mit dem Inhalte derselben verbunden. — Aber es giebt auch ein Wohlgefallen an der bloßen Belebung der Einbildungskraft; und ein Gegenstand, der diese zweckmäßige Thätigkeit erweckt, macht uns Vergnügen; denn jedes Gefühl der beförderten Thätigkeit, oder welches einerlei ist, jedes Gefühl des beförderten Lebens, ist Lust. Dies ist z. B. bei folgendem Gedicht von Pfeffel der Fall:

Auf eine Wiege.

Die erste Thräne, die im Kriege
Mit Sein und Nichtsein uns entquillt,
Stillst du; — die letzte Thräne stillt
Der Sarg, des Menschen zweite Wiege.

Nennen wir nun das belebende Prinzip **Geist**, so werden wir eine Vorstellung, welche unsere productive Einbildungskraft zu einer ungebundenen Thätigkeit belebt, geistreich, geistvoll nennen können. So sprechen wir von einem geistreichen Gedicht, einer geistvollen Darstellung u. s. w.

Diese Thätigkeit der Einbildungskraft aber im Erzeugen von Vorstellungen kann nicht ganz gesetzlos seyn, denn sonst

würde sie bald in sich selbst aufhören; gleich den Spielen der Kinder, wo niemand sich einer Regel unterwerfen will. — Regelmäßigkeit ohne Begriffe ist nicht möglich, und also wird bei der zweckmäßig belebten Einbildungskraft auch der Verstand ins Spiel kommen, und Denken Gelegenheit zum Produciren durch die Einbildungskraft, so wie umgekehrt, die durch die Imagination erzeugte Anschauung Veranlassung zum Denken geben. —

Dieses wechselseitige Belebtwerden der Einbildungskraft und des Verstandes durch einander ist ohne bestimmte Grenze, es ist regelmäßig, aber ohne eine bestimmte Regel, denn sonst wäre es nicht frei, sondern gezwungen. Es wird der Thätigkeit ein unendliches Feld eröffnet, und alle schon hervorgebrachten Vorstellungen dienen zur Erzeugung neuer, welche insgesammt als zu Einem Zweck zusammenstimmend anzusehen sind; es sind daher alle hervorgebrachten Vorstellungen zu klein in Rücksicht auf die Vorstellung, welche unsere Einbildungskraft in Bewegung gesetzt hat. Eine solche Vorstellung also kömmt darin mit den Vernunftideen überein, daß sie ein Maximum bezeichnet, für welches jede Anschauung zu klein ist, und daher nennen wir sie gleichfalls eine Idee, nur wird sie keine Vernunftidee seyn, weil sie weder wie die theoretischen Vernunftideen sich aufs Erkennen, noch wie die praktischen aufs Handeln, sondern allein auf die Thätigkeit des vorstellenden Subjekts sich bezieht, weshalb sie auch den Namen der ästhetischen Idee führt.

Ein Werk also was geistreich seyn soll, muß ästhetische Ideen enthalten, einen Stoff, durch welchen die Einbildungskraft in Schwung gesetzt, und unsere Vorstellkräfte zu einem Spiele, d. h. zu einer Beschäftigung aufgefordert werden, welche sich von selbst erhält und wodurch die Kräfte dazu, durch die Beschäftigung selbst gestärkt werden.

Aus dem Umstande, daß die Belebung der Einbildungskraft zu einem Spiel, regelmäßig seyn muß, weil

es sonst in sich selbst aufhören würde, ergiebt sich, daß der Verstand sich dabei thätig beweisen muß; er muß zur ästhetischen Idee den Begriff hergeben; da aber das Spiel der Vorstellkräfte, namentlich der productiven Einbildungskraft, frei seyn soll, so muß dieser Begriff so dargestellt werden, daß die Einbildungskraft Veranlassung enthält, um zur Uebereinstimmung mit dem Begriffe ungesucht (ohne Anstrengung) neuen, reichhaltigen, unentwickelten Stoff für den Verstand zu liefern. Diese Darstellung geschieht durch die Einbildungskraft. — Sie nimmt ihren Stoff zwar aus der Natur, verarbeitet ihn aber zu etwas ganz anderm und zwar zu etwas, was die Natur übertrifft.

Vernunftideen und ästhetische Ideen kommen darin überein, daß sie für alle wirkliche Erkenntniß zu groß sind; die Vernunftidee ist ein Begriff, für welche keine adäquate Anschauung gefunden werden kann; die ästhetische Idee ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, welche so viel Stoff zum Denken hergiebt (so viel zu Denken veranlaßt), daß es für sie keinen adäquaten Begriff giebt. Die Vernunftidee ist für jede Anschauung zu groß, so wie umgekehrt die ästhetische Idee für jeden Verstandesbegriff. Aus dem letztern erhellet, warum die ästhetischen Ideen den Vernunftideen ähnlich sind, denn sie streben nach etwas, was über die Erfahrungsgrenze hinausliegt und also jeden Verstandesbegriff übersteigt, und kommen darin mit den Vernunftideen überein, welche auch keinen adäquaten empirischen Verstandesbegriff finden. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seeligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. d. gl. zu versinnlichen, oder auch das, was zwar Beispiele der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. s. w. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Größten nach-

eifert, in einer Vollſtändigkeit ſinnlich zu machen, für die ſich in der Natur kein Beiſpiel findet, und es iſt eigentlich die Dichtkunſt, in welcher ſich das Vermögen äſthetiſcher Ideen in ſeinem ganzen Maaße zeigen kann. Wenn nun einem Begriffe eine Vorſtellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu ſeiner Darſtellung gehört, aber für ſich allein ſo viel zu denken veranlaßt, als ſich niemals in einem beſtimmten Begriff zuſammenfaſſen läßt, mithin den Begriff ſelbſt auf unbegrenzte Art äſthetiſch erweitert, ſo iſt die Einbildungskraft hierbei ſchöpferiſch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr bei Veranlaſſung einer Vorſtellung zu denken, (was zwar zu dem Begriffe des Gegenſtandes gehört) als in ihr aufgefaßt und deutlich gedacht werden kann.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß die äſthetiſchen Ideen nicht in der Natur angetroffen werden, ſondern daß ſie Produkte der Kunſt ſind.

Vergleicht man das, was hier über äſthetiſche Ideen geſagt worden, mit der oben aufgeſtellten Erörterung des Erhabenen, ſo wird man bald inne, daß die äſthetiſchen Ideen das Gemüth in eine erhabene Stimmung verſezzen, in ſo fern ſie die Vorſtellkraft antreiben, das Gebiet der Erfahrung zu verlaſſen und auf die Vernunft als ein überſinnliches Vermögen hindeuten. Daher iſt auch dem Wohlgefallen an allen Kunſtwerken, welche äſthetiſche Ideen enthalten, ein gewiſſer Ernſt beigemiſcht, der mit dem Erhabenen jederzeit verbunden iſt.

Die Thätigkeit der Einbildungskraft bei Hervorbringung äſthetiſcher Ideen iſt mit der Schwärmerei nahe verwandt und unterſcheidet ſich von derſelben nur dadurch, daß bei der letztern der Verſtand die Einbildungskraft nicht mehr zügelt, welches bei der erſtern durch den Begriff geſchieht, welchen die Imagination anſchaulich darſtellt. Daher kömmt die Aehnlichkeit des Schwärmers mit dem Dichter und daher erſcheint demjenigen, welcher

eine träge Einbildungskraft hat, die feurige Darstellung des Dichters und sein Spiel mit Vorstellungen, als Schwärmerei.

Auf der andern Seite sind die Träumereien mit dem Spiel durch ästhetische Ideen nahe verwandt; bei beiden findet nie die Darstellung der wirklichen, sondern einer eingebildeten Welt statt, nur mit dem Unterschiede, daß der Träumer beide mit einander verwechselt und seine eingebildete Welt für die wahre hält. Er hat es nicht mit Belebung der Vorstellkräfte nach Anleitung eines Begriffs, wie der Künstler, sondern mit wirklicher Erkenntniß, die freilich bei ihm blos eingebildet ist, zu thun.

Eine ästhetische Idee ist also nicht die anschauliche Darstellung des Begriffs unmittelbar selbst, sondern eine Vorstellung, welche zu der bloßen Darstellung des Begriffs hinzugefügt wird, und zwar mit ihr in Verbindung steht, aber keinen wesentlichen Bestandtheil derselben ausmacht. So ist z. B. Ganymed, mit dem der Adler des Jupiters zum Himmel sich schwingt, auf dem Sarkophag eines Jünglings eine ästhetische Idee; er ist zwar mit dem Grabmal in genauer Verbindung, denn er befindet sich an demselben und soll die Idee ausdrücken: Die Götter liebten ihn, darum nahmen sie ihn zu sich; allein er macht keinen wesentlichen Bestandtheil des Sarkophags aus.

Ferner erhellet aus dem so eben gegebenen Beispiel, daß wenn gleich die Dichtungsgabe die Quelle ästhetischer Ideen ist, man sich doch sehr irren würde, wenn man sie allein in den Werken der Dichtkunst oder selbst blos in den redenden Künsten suchen wollte; auch die andern schönen Künste können dergleichen darstellen. Das vorige Beispiel zeigt, daß die Bildhauerkunst dies vermag; es ist eine ästhetische Idee in der Nacht des Correggio das Licht vom Kinde ausgehen zu lassen, eben so gehört der Genius des Ruhm von Annibal Caracci hieher. Schlü-

ter zierte die Vorderseite des Zeughauses in Berlin mit Siegstrophäen, das Innere des Gebäudes mit den Larven sterbender Krieger, und die Hinterseite mit schlangenhaarigen Furienköpfen; wer wird hier die ästhetische Idee verkennen? Zum Mausoleo im Garten zu Machern bei Leipzig führt ein Weg, der mancherlei Wendungen macht und nichts von dem entdecken läßt, wohin er führt, das Gebäude selbst liegt auf einem anmuthig grünen Platz, von hohen Bäumen rings umschattet, die Aussicht eröffnet sich am Eingang immer mehr und verliehrt sich in die unermeßliche Ferne; den Eingang selbst bewachen zwei Sphinxe.

Obgleich aber jeder Künstler in seinem Kunstwerk ästhetische Ideen darstellen kann, so ist doch die Art wie sie auf uns wirken, verschieden; sie stimmen nämlich entweder das Gemüth zu einer gewissen Empfindungsart und zur Aufnahme von Ideen und überlassen es unserer Einbildungskraft, einen Inhalt dazu zu finden; oder sie geben der Einbildungskraft zugleich einen Inhalt und bestimmen dadurch ihre Richtung. Das erstere ist z. B. beim Tonkünstler, Landschaftsmaler, Lustgärtner u. s. w. der Fall; das andere beim Dichter, Redner, Maler, Bildhauer u. s. w.

Die ästhetischen Ideen in der Musik bringen mehr ein Spiel der Empfindungen als der Vorstellungen hervor; auch gehen die erstern den letztern voraus, und diese ketten sich an jene an; die ästhetischen Ideen in zeichnenden und bildenden Künsten erwecken mehr ein Spiel der Vorstellungen als der Empfindungen, bei ihnen gehen die Vorstellungen voraus und mit ihnen vergesellschaften sich die Gefühle. Die redenden Künstler (Dichter und Redner) können durch Darstellung ihrer ästhetischen Ideen entweder mehr unmittelbar auf Empfindungen wirken, wie der Tonsetzer, oder mehr auf Vorstellungen, wie der Mahler und Bildner; die erstern Dichter nennt Schil-

ler *) muſikaliſche, die andern plaſtiſche. Klopſtock und Schiller ſind gewöhnlich mehr muſikaliſch als plaſtiſch, Homer und Goethe mehr plaſtiſch als muſikaliſch.

Um das Geſagte zu erläutern, will ich ein Beiſpiel äſthetiſcher Ideen eines Dichters, welches zur Gattung der muſikaliſchen, und eins, welches zur Gattung der plaſtiſchen gehört, herſetzen.

Die Lehrſtunde, von Klopſtock.

Der Lenz iſt, Aëdi, gekommen;
Die Luft iſt hell, der Himmel blau, die Blume duftet,
Mit lieblichem Wehen athmen die Weſte
Die Zeit des Geſangs iſt, Aëdi, gekommen.
„Ich mag nicht ſingen, die Zeiſige haben
Das Ohr mir taub gezwitſchert!
Viel lieber mag ich am Aſte mich ſchwenken
Und unten in dem kriſtallenen Bache mich ſehn.“

Nicht ſingen? Denkſt Du, daß Deine Mutter
Nicht auch zürnen könne?
Lernen mußt Du, der Lenz iſt da!
Viel ſind der Zaubereien der Kunſt
Und wenig der Tage des Lenzes.

Weg von dem ſchwankenden Aſte
Und höre, was einſt vom Zauber der Kunſt mir ſang
Die Königinn der Nachtigallen, Orphea.
Hör' ich oft es zu ſingen,
Aber hör' und ſing es mir nach.
Alſo ſang Orphea:

*) S. Schillers Abhandlung über naive und ſentimentaliſche Dichtung im zweiten Theil ſeiner proſaiſchen Schriften.

Flöten mußt Du, bald mit immer ſtärkerem Laute,
Bald mit leiſerem, bis ſich verlieren die Töne;
Schmettern dann, daß es die Wipfel des Waldes durch-
rauſcht,
Flöten, flöten, bis ſich bei den Roſenknoſpen
Verlieren die Töne.

„Ach ich ſing es nicht nach, wie kann ich!
Zürne nicht Mutter, ich ſing es nicht nach.
Aber ſang ſie nichts mehr, die Königinn der Nachtigallen?
Nichts von dem, was die Wange bleich macht,
Glühen die Wang' und rinnen und ſtrömen die Thräne
macht?"

Noch mehr! noch mehr!
Ach daß Du dieſes mich fragteſt,
Wie freut mich das Aëdi?
Sie ſang, ſie ſang auch Herzensgeſang!

Nun will ich das jüngſte Bäumchen Dir ſuchen,
Den Sproß Dir biegen helfen,
Daß Du Dich näher ſehen könneſt im Silberbach;
Auch dieſes ließ erſchallen
Die Liederköniginn Orphea.

Der Jüngling ſtand und flocht den Kranz
Und ließ ihn weinend ſinken!
Das Mädchen ſtand, vermocht es über ſich
Mit trocknem Blick den Jüngling anzuſehn.
Da ſang die Nachtigall ihr höheres,
Ihr Seeleerſchütterndes Lied.
Da flog das Mädchen zu dem Jüngling hin!
Der Jüngling zu dem Mädchen hin!
Da weinten ſie der Liebe Wonne.

Amors nächtlicher Beſuch, von Anakreon.

Nachts als ſchon der Bär am Himmel
An Bootes Hand ſich drehte
Und entlaſtet von der Arbeit
Alle Welt des Schlafes pflegte,
Kam und pochte neulich Amor
An die Thüre meines Hauſes.
Wer lärmt an der Thüre, rief ich,
Und verjagt mir meine Träume?
„Thu mir auf!“ war Amors Antwort:
„Fürchte nichts! ich bin ein Knabe,
„Welcher ganz von Regen triefet,
„Und im Finſtern irre gehet.“
Dies bewegte mich zum Mitleid
Schnell ergriff ich meine Lampe.
That ihm auf, fand einen Knaben
Welcher Pfeil und Bogen führte,
Und am Rücken Taubenflügel.
Hurtig ſetz' ich ihn zum Feuer
Wärme ſeine kalten Finger
Zwiſchen meinen beiden Händen,
Und aus ſeinen gelben Locken
Drück ich ihm das Regenwaſſer.
Als ihn nun der Froſt verlaſſen
Spricht er „Laß uns doch verſuchen
„Ob die Sehne meines Bogens
„Nicht vom Regen ſchadhaft worden“
Schon war ſie geſpannt die Sehne
Und gleich einem Weſpenſtachel
Saß der Pfeil mir in dem Herzen.
Hüpfend rief er aus und lachte:
„Lieber Wirth, ſei mit mir fröhlich!
„Sieh, mein Bogen iſt nicht ſchadhaft;
„Aber Du wirſt Herzweh fühlen.“

Musikalisch-ästhetische Ideen werden durch den Künstler dadurch hervorgebracht, daß er die Folge seiner Gefühle ausdrückt und dadurch in uns gleiche Gefühle erzeugt, wodurch wir in einen Zustand versetzt werden, der unsere Einbildungskraft reitzt mit Gefühlen und Vorstellungen zu spielen. In der freien Tonkunst wird dies bewirkt durch rasche Uebergänge, Wiederkehr des Ausdrucks gewisser Empfindungen, freiere Aufeinanderfolge der Melodie, kühneres Fortschreiten der Harmonie, eine gewisse Regellosigkeit u. s. w.; in der Musik, welche entweder einen untergelegten Text hat, oder in Verbindung mit andern Künsten erscheint, wird das Gemüth dadurch belebt, daß außer der Vorstellung des Gegenstandes die Tonkunst den Gefühlszustand ausdrückt und erweckt. So sagt Gretry in seinem essay sur la Musique: „Die Gedanken müssen in den Worten liegen, aber ihren geheimen Sinn muß die Begleitung ausdrücken. Ein liebendes Mädchen versichert ihrer Mutter, daß sie die Liebe nicht kennt; wahrend ihre Worte Gleichgültigkeit ausdrükken, schildert das Orchester die Qualen ihres verliebten Herzens. Ein Einfallspinsel rühmt seine Leidenschaft oder seinen Muth. Seine Worte scheinen feurig, aber das Orchester zeigt uns durch die Monotonie der Musik das Thier unter der Löwenhaut.“ — Man erzählt von dem großen Tonkünstler Gluck, er habe in einer Probe seiner Iphigenia in Tauris bei der Stelle, wo Orest sich schlafen legt, dem Orchester mehreremal zugerufen, forte, forte, presto. Einer der Musiker warf ihm ein: Orest sagt er werde ruhig. — Er lügt, erwiederte Gluck. Gewiß wollte der große Künstler sagen, Orest ist nicht ruhig, was er dafür halt ist nur Betaubung von dem schnellen Wechsel der Vorstellungen und Gefühle, die in seiner Brust stürmen.

Alle die schönen Künste, die nicht unmittelbare Empfindungen, äußere Sinneneindrücke erregen, wie die redenden und bildenden Künste, bei denen uns also Ge-

genstände dargestellt werden, findet sich die ästhetische Idee in Nebenvorstellungen der Einbildungskraft. Dahin gehören: die ästhetischen Attribute.

Ein Attribut heißt logisch, insofern es ausdrückt, was in unsern Begriffen liegt, ästhetisch, insofern es etwas anschaulich darstellt, was nicht in dem Begriffe des Gegenstandes unmittelbar selbst enthalten ist, aber der Einbildungskraft Anlaß giebt, sich über ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen zu verbreiten. Zu diesen ästhetischen Attributen gehören, das versteinernde Medusenhaupt im Schilde der Göttin der Weisheit, die sich schnäbelnden Tauben der Venus, die Leier in den Händen des Musageten Apoll u. s. w. Die schöne Kunst hat aber nicht allein in der Malerei und Bildhauerkunst Attribute, wo der Ausdruck auch gewöhnlich gebraucht wird, sondern die Dichtkunst und Beredsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke beseelt, auch von solchen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, so daß wir, obgleich auf eine unentwickelte Art, mehr dabei denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem Sprachausdrucke zusammenfassen läßt.

Zu den ästhetischen Attributen gehören für die redenden Künste, Bilder, Gleichnisse, Allegorien.

Schiller stellt den Uebergang des rohen Barbaren aus dem Zustande der Thierheit in den der Menschheit, durch Hülfe der Kunst, im Bilde folgendergestalt dar:

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los,
Durch Euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge, in der Freude Schoos.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn.

Jetzt ſtand der Menſch und wies den Sternen
Das königliche Angeſicht,
Schon dankte in erhabnen Fernen
Sein ſprechend Aug' dem Sonnenlicht;
Das Lächeln blühte auf der Wange,
Der Stimme ſeelevolles Spiel
Entfaltete ſich zum Geſange,
Im feuchten Auge ſchwamm Gefühl
Und Scherz mit Huld in anmuthsvollem Bunde
Entquollen dem beſeelten Munde.

Dem Geier gleich
Der auf ſchweren Morgenwolken,
Mit ſanftem Fittich ruhend
Nach Beute ſchaut
Schwebe mein Lied. —

Goethe.

Gleichniß.

Würden.

Wie die Säule des Lichts auf des Baches Welle ſich ſpiegelt,
Hell wie von eigener Glut flammt der vergoldete Saum,
Aber die Welle flieht mit dem Strom, durch die glänzende Straße
Drängt eine andre ſich ſchon, ſchnell wie die erſte zu fliehn.
So beleuchtet der Würden Glanz den ſterblichen Menſchen
Nicht der Menſch, nur der Platz, den er durchwandelte, glänzt.

Schiller.

Allegorie aus Miltons verlohrnem Paradies.

Die Höllenpförtnerin erwiedert drauf:
„Haſt Du mich denn vergeſſen, bin ich Dir
So ſcheußlich nun? ich, die im Himmel einſt
So reitzend ſchien, als Dich im vollen Rath
Der, wider Gott, mit Dir im kühnen Bund
Verſchworner Seraphim, auf einmal Weh
Und Schmerz befiel, Dein Auge trüb' und matt
Sich dunkelte, indeß ein Flammenſtrom
Aus Deiner Scheitel barſt, bis ſich zuletzt
Der linke Theil weit auseinander that,
Und ähnlich Dir an Hoheit und Geſtalt
Mit Himmelslicht umſtrahlt, im Waffenſchmuck
Ein Göttermädchen Deinem Haupt entſprang.
Ich war's, das Heer der Himmliſchen durchfuhr
Eiskalter Schreck, ſie traten ſcheu zurück
Und ſchauderten und nannten — Sünde mich.

Aus Schillers Braut von Meſſina:

Schön iſt der Friede! Ein lieblicher Knabe
Liegt er gelagert am ruhigen Bach
Und die hüpfenden Lämmer graſen
Luſtig um ihn auf dem ſonnigten Raſen
Süßes Tönen entlockt er der Flöte
Und das Echo des Berges wird wach
Oder im Schimmer der Abendröthe
Wiegt ihn in Schlummer der murmelnde Bach.

Von dem Gefühle der Luſt, was aus der leichten Beſchäftigung der reproductiven Einbildungskraft entſpringt.

Die reproductive Einbildungskraft ruft gehabte Anſchauungen ins Bewußtſeyn zurück; wird ihr dies Geſchäft vorgeſchrieben und der Gegenſtand iſt von der Art, daß ſie es mit Leichtigkeit verrichten kann, ſo wird ein Gefühl von Luſt bewirkt, da hingegen, wenn es ihr erſchwert wird, Unluſt entſteht.

Wir ſollen einen Gegenſtand, der von beträchtlicher Größe iſt, als ein Ganzes anſchauen; das iſt nur dadurch möglich, daß wir das Ganze nach und nach vor dem Sinne vorübergehen laſſen, und da alſo wenn das Mannigfaltige zuſammen verbunden werden ſoll, die vorhergegangenen Anſchauungen der Theile ins Bewußtſeyn zurückgerufen werden müſſen, ſo wird dies Geſchäft von der reproductiven Einbildungskraft unternommen. Iſt der Gegenſtand zu groß, des in ihm enthaltenen Mannigfaltigen ſo viel, daß es der Einbildungskraft ſchwer oder gar unmöglich wird, alles mit der gehörigen Lebhaftigkeit zu reproduciren, ſo entſpringt Unluſt aus dem Gefühl unſerer Schranken. Herrſcht hingegen in dem Gegenſtande ſelbſt oder auch in dem was zur Verzierung deſſelben angebracht iſt, Simplicität (Einfalt), ſo wird der Einbildungskraft die Reproduction leicht; dies iſt, wenn gleich nicht der alleinige, doch einer von den Gründen, warum uns die einfachen Darſtellungen der Alten ſo ſehr gefal-

len, da hingegen das Ueberladene des gothischen und älteren französischen Geschmacks uns mißfällt. Ist ferner das Mannigfaltige ohne Ordnung vorhanden, so daß die Uebereinstimmung der Theile die Reproduction nicht erleichtert, so entsteht gleichfalls Unlust; wenn aber diese Uebereinstimmung vorhanden oder das Mannigfaltige nach Regeln zusammengestellt ist, so daß die Reproduction und dadurch die Uebersicht des Ganzen erleichtert wird; so empfinden wir Lust. Dies ist z. B. der Fall bei der symmetrischen Anordnung der Theile eines großen Gebäudes, bei den Blättern der Blume u. s. w.

So können uns treue Darstellungen abwesender Gegenstände Vergnügen gewähren, insofern sie die reproductive Einbildungskraft reitzen, das Bild des Gegenstandes selbst hervorzurufen und ihn mit der Darstellung vergleichen; wir wollen hierdurch aber keinesweges behaupten, es rühre das Vergnügen an Aehnlichkeit einzig und allein von der leichten Beschäftigung der reproductiven Einbildungskraft her.

Soll eine Folge von Vorstellungen dem Gedächtniß anvertraut werden, so ist es uns angenehm, wenn irgend etwas an ihnen sich findet, wodurch die Reproduction derselben erleichtert wird; dahin gehören Ordnung, Verbindung mit uns schon bekannten und geläufigen Vorstellungen, Metrum, Reim (als Beispiele die versus memoriales) u. s. w.

So wahr das im Vorhergehenden Gesagte ist, welches sich schon aus dem allgemeinen Gesetz: ein Gegenstand der subjektiv zweckmäßig ist, bringt Lust hervor, ergiebt, so folgt doch daraus keinesweges, daß ein Gegenstand bei dem die vorhin aufgestellten Eigenschaften sich finden uns reine Lust gewähren müsse. Insofern seine Zweckmäßigkeit für die reproductive Einbildungskraft empfunden wird, ist allerdings Lust mit der Vorstellung derselben verknüpft, aber diese Lust kann so äußerst gering seyn, daß wir uns ihrer nicht besonders bewußt werden,

vorzüglich dann, wenn sie mit einer größern Unlust verbunden ist. Das Vergnügen, was aus Symmetrie durch die reproductive Einbildungskraft entspringt, kann durch Steifheit, wodurch der productiven Einbildungskraft Zwang auferlegt wird, ganz verschwinden; dies ist z. B. bei den französischen und holländischen Gärten, wo man überall ängstliche Spuren der Scheere des Gärtners antrifft, der Fall. Bei Wachsfiguren macht die Aehnlichkeit zwar Vergnügen, aber dies verschwindet fast ganz über die Unlust, die uns das Todte, Seelenlose der Figuren einflößt, die uns in jedem Augenblick wegen der getreuen Nachbildung Bewegung erwarten lassen und unsere Erwartungen unaufhörlich täuschen. — Völlig überwogen und vernichtet wird es bei angemahlten Statuen. —

Die Einfalt und Einförmigkeit, so zweckmäßig auch beide für die reproductive Einbildungskraft sind, können doch auf der andern Seite, wenn sie der Mannigfaltigkeit Abbruch thun und also den Vorstellkräften kein Spiel gewähren, tödtende Langeweile verursachen und also das geringe Vergnügen, was die Leichtigkeit der Reproduction erzeugen möchte, vernichten.

Ferner ist zu erinnern, daß wenn die Vorstellung, welche die reproductive Einbildungskraft wieder hervorzurufen, veranlaßt wird, Unlust erzeugt, insofern andere Vorstellungen sich ihr beigesellen, diese Unlust die mit der Handlung der Reproduction verbundene Lust, leichtlich verdunkeln könne.

Das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches aus der erleichterten oder erschwerten Action der reproductiven Einbildungskraft entspringt, wird wenn es für sich allein, nicht in Beziehung auf etwas anders, betrachtet wird, unmittelbar in der Empfindung gegeben und gehört daher zum Vergnügen; es ist weder intellectuell, wie das Wohlgefallen am Guten, denn es stützt sich auf keinen Begriff, noch reflectirt (ästhetisch in engerer Bedeutung), weil auch kein Zusammenhalten von Zuständen des Gemüths dabei

ſtatt findet, wie das Schöne und Erhabene; es kann alſo auch auf keine Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. — Ich habe oben mit Vorbedacht hinzugefügt, daß das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches die erleichterte oder erſchwerte Reproduction der Einbildungskraft hervorbringt, für ſich allein betrachtet werden ſoll; iſt es hingegen in einer innigen, (nicht blos zufälligen, durch den Inhalt hervorgebrachten,) Verbindung mit andern Zuſtänden des Gemüths vorhanden, ſo gehört es zu den Beſtandtheilen eines Geſchmacksurtheils; zu denen über das Schöne, wenn Leichtigkeit der Reproduction mit Leichtigkeit der Syntheſis des Verſtandes verbunden iſt; zu denen über das Erhabene, wenn die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Reproduction die freie Selbſtthätigkeit der Vernunft offenbar macht.

Von der Luſt, welche aus dem Spiel der Empfindungen, Affekten und Gedanken entſpringt.

Es iſt nur noch eine Art des Vergnügens zu betrachten übrig, welches zwar, da es weder zu dem intellectuellen Wohlgefallen durch Begriffe, noch zu dem reflectirten in der bloßen Beurtheilung gehört, auf keine Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, dennoch weil ein bloßes freies Spiel der Empfindungen ohne Abſicht dabei ſtatt findet, zur Geſchmacksluſt zu gehören ſcheint.

Dieſes Vergnügen iſt von dreifacher Art, entweder beruht es auf Empfindungen, die unmittelbar durch den äußern Sinneneindruck gegeben werden, dahin gehört das Ton- und Farbenſpiel; oder es beruht auf dem Wechſel der Gemüthszuſtände, den wir durch den innern Sinn wahrnehmen, dahin gehört das Glücksſpiel, oder es beruht auf dem Spiel mit Gedanken, wodurch ein Spiel von Gefühlen erregt wird; dies iſt der Fall beim Lächerlichen und Naiven.

Vom Spiel der Empfindungen, welche durch den äußern Sinn gegeben werden, oder vom Spiel der Farben und der Töne.

Von den äußern Sinnen ſind allein das Geſicht und Gehör tauglich uns Empfindungen zu geben, deren Folge und Wechſel ein ſich ſelbſt unterhaltendes Spiel von

Gefühlen erzeugt; alle andern äußern Sinne, Geruch Geschmack und Tasten können keine solche Reihe von wechselnden Empfindungen erzeugen.

Das durch den Sinn des Gesichts Gegebene, dessen abwechselnde Folge uns Vergnügen erweckt, sind die Farben. Die Farben können entweder für sich allein oder an Gegenständen haftend und denselben zugehörend, betrachtet werden. Das erste ist z. B. der Fall bei dem Farbenspiel am Himmel bei der auf- und untergehenden Sonne, das andere bei Gemälden. Wenn wir von dem Vergnügen reden, was das Farbenspiel erweckt, so müssen wir die Farben für sich betrachten, nicht in so fern sie an einem Gegenstand sich finden, in welchem letztern Fall von der Richtigkeit oder Schicklichkeit der Wahl (also von objektiver Zweckmäßigkeit) nur die Rede seyn kann; z. B. wenn wir das Fleisch des Rubens zu roth, das eines Titian natürlich finden, oder einen Mahler tadeln, daß er einen alten ehrwürdigen Mann in eine helle schreiende Farbe gekleidet. Ferner ist hier auch nicht von der Reinheit oder Unreinheit einer Farbe die Rede, die allerdings auch ein Gefühl von Lust und Unlust in uns hervorbringt und von welcher wir oben, bei Betrachtung der Geschmacksurtheile in Rücksicht auf das Schöne, gesprochen haben. Es sollen die Farben auf einander folgen, wie dies bei der untergehenden Sonne am Himmel sich findet. Daß uns dieses Farbenspiel Lust gewährt, ist keinem Zweifel unterworfen; die sanftern Uebergänge von einer Farbe zur andern, das in sehr sanften Abstufungen zu- oder abnehmende Licht, thut dem Auge unendlich wohl, so daß uns dieser Wechsel sowohl in der Natur als durch Kunst dargestellt, viel Vergnügen macht. Etwas ähnliches findet in der Mahlerei statt; denn obgleich das Bild selbst in seinen Theilen zugleich ist, so geschieht doch die Wahrnehmung desselben in der Zeit und es entsteht also eine Reihe von Empfindungen, weshalb auch hier in gewisser Rücksicht ein Farbenspiel statt fin-

det. Unſer Auge wird gereitzt auf dem Punkt des Gemäldes zuerſt zu verweilen, in welchem das höchſte Licht ſich findet und ſo durchläuft es allmählig alle andern Theile des Bildes, wo das Licht durch völlig zuſammenhängende Grade bis zum ſtärkſten Schatten abnimmt; und ſo vielerlei Farben auch der Mahler auf dem Gemälde angebracht haben mag, ſo müſſen ſie doch harmoniſch zuſammenſtimmen und einen angenehmen Totaleindruck machen; es müſſen zwiſchen ſich widerſtreitenden Farben die gehörigen Uebergänge ſtatt finden u. ſ. w.

Freilich wird immer ein großer Unterſchied zwiſchen dem freien Farbenſpiel ohne Geſtalten in der Natur, und dem bei Gemälden ſtatt finden, daher ſtellte ich auch beide nur als ähnlich neben einander; dieſe Aehnlichkeit iſt aber auch wiederum nicht zu verkennen, und könnte noch weiter fortgeführt werden, wenn es hier der Ort wäre. Nur eins will ich noch hinzufügen; ſo wie bei dem freien Farbenſpiel am Himmel, bei der auf- und untergehenden Sonne eine Grundfarbe ſich findet, die überall eingemiſcht iſt und durchſchimmert, ſo muß auch dies bei einem Gemälde ſtatt finden, es muß einen beſtimmten Ton haben, wodurch Einheit in das Farbenſpiel gebracht wird.

Dieſe Luſt an der wechſelnden Folge der Farben und des daraus entſpringenden Spiels der Empfindungen gehört mehr zum Angenehmen als zum Schönen, weil der Gegenſtand uns durch den Sinneneindruck gefällt; wir ſagen daher auch es thut dem Auge wohl, um ein gewiſſes körperliches Wohlbehagen dadurch zu bezeichnen; allein es kann auch allerdings eine Geſchmacksluſt beigemiſcht ſeyn, inſofern in dem Wechſel der Farben eine Harmonie, ein Zuſammenſtimmen zu einer Einheit ſich findet, und in dieſer Rückſicht würde ſodann die Luſt am Spiel der Farben zur Geſchmacksluſt zu zählen und für allgemein mittheilbar zu halten ſeyn, wenn ſie gleich

als Wohlgefallen an der Farbe selbst (dem Inhalt des Spiels) keinen Anspruch darauf machen kann.

Noch will ich erinnern, daß hieher auch der Wechsel des Lichts, ohne Aenderung der Farbe, zu rechnen; auch dieser gefällt für sich, so bald die Stufenfolge im Ab- oder Zunehmen statt findet. Als Beispiel nenne ich die optische Darstellung einer Landschaft mit auf- oder untergehender Sonne.

Durch den Sinn des Gehörs werden uns Töne gegeben, und auch bei ihnen kann ein Spiel statt finden, mit welchem ein Spiel der Empfindungen verbunden ist, das ein Gefühl der Lust erweckt. Es ist hier nicht von dem Wohlgefallen an einzelnen Tönen wegen ihrer Reinheit, noch von dem an ihrem Einklang, in so fern sie gleichzeitig sind, die Rede, sondern von dem Gefühl der Lust, was aus der Folge derselben sich ergiebt. Man muß bei der Verbindung mehrerer Töne zu einer Reihe zweierlei unterscheiden, die Composition und die Modulation. Die erstere verbindet das Mannigfaltige zur Einheit, sie betrifft durchaus die Form, und ist also der Gegenstand der Geschmacksurtheile, so wie das dadurch hervorgebrachte Wohlgefallen auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Die Modulation betrifft die Abwechselung der Töne und giebt denselben den Reitz. Der Gesang der Vögel gefällt wegen der Modulation. — Hier kann nun durch das Aufeinanderfolgen der Töne Lust an der Sinnenempfindung hervorgebracht werden; in so fern der eine Sinneneindruck den folgenden vorbereitet und so die Eindrücke für das Organ zweckmäßig werden; eben so wie Unlust dadurch hervorgebracht werden kann, daß der vorhergegangene Ton eine Veränderung des Gehörorgans bewirkt, welcher der Veränderung, welche der folgende Ton bewirkt, gradezu entgegengesetzt ist; wodurch Zweckwidrigkeit zwar nicht für das Gehörorgan überhaupt, aber doch für das in Bewegung gesetzte Gehörorgan entspringt. Man sieht leicht ein, daß das hier Gesagte

auch auf das Farbenspiel seine Anwendung leidet. Von diesem Gefühl, was aus der Folge der Töne blos in Beziehung aufs Organ betrachtet, sich ergiebt, ist noch das Gefühl zu unterscheiden, was aus dem Spiel der durch Töne bewirkten Empfindungen entspringt. Es kann nämlich jeder Ton auch als ein natürliches Zeichen von einer Empfindung betrachtet werden, und er bringt auch wiederum diese Empfindung in dem Hörenden hervor; wir unterscheiden klagende, freudige, sanfte, kräftige u. s. w. Töne. So wie nun die Töne aufeinander folgen, so werden sie auch in dem Hörenden eine Folge von Gemüthszuständen und also eine Folge von Gefühlen erwecken, deren Spiel uns Lust gewähren kann. Ja es kann sich zu diesem Spiel der Gemüthszustände noch ein neues gesellen, nämlich ein Spiel von Vorstellungen, in so fern mit den Gefühlen dunkle Vorstellungen sich vergesellschaften können, die sich wechselweise untereinander beleben. — Das Wohlgefallen am Spiel der Töne gehört zum Angenehmen des Sinnenreitzes, die Lust am Spiel der Gefühle und der Vorstellungen ist gleichfalls Vergnügen, es besteht in der Belebung der Gemüthskräfte überhaupt, ohne eine bestimmte Absicht und kann als solches zwar auf mehrerer Einstimmung rechnen, aber doch diese nicht, wie die Geschmacksurtheile fordern.

Von der Lust an dem Wechsel der Gemüthszustände.

Wir haben so eben gezeigt, daß der Wechsel der Gemüthszustände, welcher durch Töne (in der Musik) hervorgebracht wird, mit einer Lust verbunden seyn kann, die zum Angenehmen gehört und in einer Belebung der Gemüthskräfte überhaupt besteht. Dieser Wechsel und die damit verbundene Belebung, welche das Gefühl der Lust

bewirkt, kann noch auf andre Weise hervorgebracht werden, und dazu gehören unter andern, die Glücksspiele.

Allerdings kann das Glücksspiel den Spielern oft blos wegen des Gewinnes gefallen; allein man trifft auch wiederum mehrere Personen an, denen das Spiel an sich Vergnügen macht, und die kein Bedenken tragen würden, gern den ganzen Gewinn und mehr noch wegzugeben, ohne daß dadurch ihr Vergnügen vermindert würde. Dies führt uns auf die Untersuchung der Quellen des Wohlgefallens am Glücksspiel.

Es scheint mir, daß das Gefühl der Lust, welches das Glücksspiel gewährt, aus mehreren Quellen fließen könne. — Eine dieser Quellen kann der Eigennutz seyn, wo nun der zu hoffende Gewinn zum Spiel reitzt, und die Lust oder Unlust von der erfüllten oder nicht erfüllten Hoffnung herrührt. — Sie gehört zu den mit dem sinnlichen Begehren verbundenen Gefühlen. — Eine andere Quelle der Lust ist die Beschäftigung des Verstandes in Auflösung der Aufgaben, die uns der Zufall aufgiebt; dies ist namentlich der Fall bei den Spielen, wo das Glück nicht allein entscheidet, wohin vorzüglich einige Kartenspiele gehören. Wir entwerfen nach den erhaltenen Karten, die uns der Zufall giebt, einen Plan, und suchen diesen trotz allen Schwierigkeiten, welche unsere Gegner machen, durchzuführen; oder wir strengen alle unsere Kräfte an, um den Plan eines oder mehrerer unserer Gegner zu vereiteln; daß diese Verstandesbeschäftigung Vergnügen gewährt, erhellet auch daraus, daß wir vorzüglich Lust an kleinen Spielen, welche wir gewinnen, oder an großen, welche wir andere verlieren machen, empfinden; obgleich auch Eitelkeit hierbei sich einmischen kann. Endlich ist die letzte Quelle des Wohlgefallens am Spiel, welche uns eigentlich hier nur angeht, der Wechsel unserer Gemüthszustände, den das Spiel bewirkt; die gespannte Erwartung, welche mit Hoffnung und Furcht beständig wechselt, belebt unser Gemüth

überhaupt und iſt deshalb mit einem Gefühl von Luſt verbunden; ja es kann dieſes Spiel der Affekte ſogar eine körperliche Bewegung bewirken, welche der Geſundheit ſehr zuträglich iſt. Wenn daher auch das Glücksſpiel ein Intereſſe der Eitelkeit oder des Eigennutzes fordert, ſo iſt dies doch in der Regel bei weitem nicht ſo groß, als das an der Art wie wir es zu befriedigen ſuchen; das Mittel gefällt uns mehr als der Zweck.

Von der Luſt an dem Spiel der Gedanken.

Kant betrachtet unter dieſem Titel in ſeiner Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, die Luſt, die uns das Lächerliche und Naive gewähren.

Daß bei dem Lachen durch Vorſtellungen das Gemüth auf den Körper einwirkt, die Vorſtellungen eine Erſchütterung des Zwerchfells hervorbringen, welches durch Reitz plötzlich angeſpannt und abgeſpannt wird, wodurch das in Unterbrechungen wiederholte ſchnellere Ausathmen entſteht, iſt außer Zweifel. — Wie das Gemüth auf den Körper (und auch umgekehrt, dieſes auf jenes) wirken kann, wird uns ewig ein Räthſel bleiben; höchſtens können wir als unerklärliches Faktum feſtſtellen, daß mit allen unſern Gedanken irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmoniſch verbunden iſt. Dies vorausgeſetzt, ſo läßt uns dies mit Recht vermuthen, daß bei dem Lachen das Gemüth auf einander folgend plötzlich bald angeſpannt, bald abgeſpannt wird. Kant erklärt das Lachen durch den Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in Nichts. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nicht von dem Lachen was aus körperlichen Urſachen (z. B. vom Kitzeln) herrührt, die Rede iſt. — Beim Lachen hebt das Spiel der Vorſtellungen von Gedanken an, der Verſtand ſpannt unſere Erwartung, und dadurch die kör-

perlichen Organe (vorzüglich die zum Leben gehörigen des Athemholens), so bald er aber seine Erwartung betrogen findet, läßt er plötzlich nach und dies hat auf die harmonisch wirkenden Organe des Körpers eine ähnliche Wirkung des Loslassens. Was Lachen erregt, nennen wir komisch oder lächerlich; doch ist nicht nothwendig, daß ein lautes Lachen hervorgebracht wird, es ist hinreichend, wenn das innere Gefühl des Lachens entspringt.

Soll etwas komisch oder lächerlich seyn, so muß es unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen; es muß unsere Erwartung spannen, und endlich was Widersinniges, Ungereimtes enthalten, also anders ausfallen, als wir es erwarteten, doch aber so, daß die Erwartung plötzlich in Nichts verwandelt wird. Aber nicht jedes Unerwartete, oder was unserer Erwartung zuwider läuft, ist deshalb schon komisch; es muß die Erwartung von keinem großen Interesse für uns seyn, so daß wenn wir uns getäuscht finden, dies für uns von keiner Bedeutung ist, widrigenfalls wird die Erwartung nicht in Nichts verwandelt. Ein Gegenstand also, der für uns von großer Wichtigkeit ist, der unsern Verstand, oder unsere Wünsche interessirt, erregt, wenn unsere Erwartung in Rücksicht seiner getäuscht wird, kein Wohlgefallen, sondern ein Mißfallen; das was wir erwarten, muß seiner Existenz nach, für uns indifferent seyn, wenn die nicht erfüllte Erwartung uns zum Lachen bewegen soll. Wer wird es lächerlich finden, wenn er seinen entfernt wohnenden Freund zu besuchen reist und unterweges erfährt, daß dieser gestorben ist. — Ferner muß sich die gespannte Erwartung nicht in das Gegentheil, (denn das ist immer Etwas und kann öfters betrüben), sondern in Nichts verwandeln.

Die Jungemagd, von Pfeffel.

Ei! seht wie dick die Amme thut,
Das Mensch trägt Puder auf dem Kopfe:

Die gnäd'ge Frau hat's kaum ſo gut,
Es iſt mit ihr aus einem Topfe,
Trinkt Firnewein und ſchlürft Kaffee,
Ich muß mich mit Kovent begnügen.
Wenn ich vor Tag am Waſchtrog ſteh',
So bleibt die Drolle ruhig liegen.
Mich ſprengt man immer hin und her,
Sie darf nur tanzen, ſingen, lachen;
Nein Jungemagd bleib' ich nicht mehr,
Ich laſſe mich zur Amme machen.

Wir können an vorſtehendem kleinen Gedicht alle Erforderniſſe des Komiſchen anſchaulich machen. Die ſich über die Amme beklagende Jungemagd iſt für uns kein Gegenſtand von hohem Intereſſe; das was ſie von den guten Tagen der Amme und von ihrer eignen üblen Lage ſpricht, iſt allerdings richtig, wir geben ihr Beifall und erwarten was ſie vorhat, um ihre Lage zu verbeſſern; wir wollen prüfen, ob ſie den rechten Weg gewählt. Dieſe Erwartung aber wird plötzlich in Nichts verwandelt, denn es iſt ganz gegen alle Regel, daß ein Mädchen das Mittel, durch welches die Jungemagd dieſe Verbeſſerung bewirken will, öffentlich nennt.

Bei allen Gegenſtänden, die ein Lachen erregen, muß etwas vorhanden ſeyn, was auf einen Augenblick uns täuſchen kann, daher wenn der Schein verſchwindet, das Gemüth zurückſieht, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen und ſo durch ſchnell hinter einander folgende An = und Abſpannung hin und zurückgeſchnellt und in Schwankung geſetzt wird, die, weil der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen) geſchah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende, inwendige, körperliche Bewegung verurſachen muß, die unwillkührlich fortdauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, die Wirkun-

gen einer zur Gesundheit gereichenden Nation, hervorbringt.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß da der Verstand beim Komischen in seiner Erwartung, wozu ihn ein allgemein bekannte und befolgte Regel berechtigt, sich getäuscht findet, das Wohlgefallen am Gegenstande nicht von ihm herrühren kann, (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen); die Lust entspringt vielmehr aus dem Einfluß der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung aufs Gemüth, und zwar nicht dadurch daß die Vorstellung ein Gegenstand des Vergnügens ist, sondern blos dadurch, daß sie ein Spiel der Vorstellungen veranlaßt, wodurch ein Spiel der Lebenskräfte im Körper hervorgebracht wird. Es gehört daher das Lächerliche nicht zum Schönen, sondern zum Angenehmen, ob es gleich, insofern es an sich kein Interesse bei sich führt, auf mehrerer Einstimmung zählen, wenn gleich dieselbe nicht ansinnen kann.

Daß das Komische nicht wie das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, rührt von einem wesentlichen Unterschied zwischen beiden her; das Schöne stützt sich auf das harmonische Zusammenstimmen der beiden Erkenntnißkräfte, deren subjektive Beschaffenheit, wir bei allen Menschen als gleich anzunehmen, berechtigt sind; das Lächerliche hingegen stützt seine Wirkung auf etwas, was bei verschiedenen Menschen allerdings sehr verschieden seyn kann; es fordert nämlich erstlich einen Zustand der Indifferenz für den Gegenstand, so daß derselbe weder an sich, noch durch Vergesellschaftung ein bedeutendes Interesse für uns erhalte; ferner setzt er Kenntniß der Regel oder der Analogie voraus, gegen welche gegen unsere Erwartung etwas geschieht, und endlich den nöthigen Grad der Urtheilskraft, um diese Uebertretung plötzlich wahrzunehmen.

Das Komische ist von doppelter Art, entweder hat derjenige, bei dem es sich findet, nicht die Absicht La-

chen zu erregen, dann lachen wir über ihn, oder er hat diese Absicht, dann belachen wir ihn, und wir nennen das, was er vorbringt, Scherz. Verlachen ist ein Lachen, womit Spott verbunden ist. — Wir lachen über das alte Weib, welches alle Morgen betet: Ach Gott, ich bin ein junger Knab, verleih mir deines Geistes Gab'. Wir belachen den Einfall des Thomas Paine, wenn er sagt: mir ist kein Wunder groß genug, um darzuthun, was es darthun soll. Daß der Wallfisch den Jonas verschluckt hat, ist' mir nicht hinreichend; Jonas müßte den Wallfisch verschlungen haben. — Wir verlachen den jungen Eingebildeten, welcher, weil die Recensenten seine erste Schrift nicht lobenswerth fanden, schwur, er wolle fortan sich um die Aufklärung des Menschengeschlechts weiter nicht bemühen.

Alles das, was im Vorhergehenden über das Lachen gesagt worden, betrifft das Lachen im eigentlichen Sinn, das reine Lachen, wenn ich mich so ausdrücken darf; allein sehr oft entstehen körperliche Bewegungen, welche denen, die beim reinen Lachen sich zeigen, ähnlich sind, aber doch ein ganz anderes Spiel von Gedanken voraussetzen, dahin gehört das verschämte, boshafte, hämische, bittre Lachen. Auch bei den letztgenannten nimmt der Lachende oder Lächelnde plötzlich etwas Widersinniges wahr; ein Etwas, was er wahrzunehmen nicht erwartete, allein seine Erwartung wird nicht in Nichts verwandelt, sondern es zeigt sich dem Gemüth plötzlich etwas anders, wodurch zwar die Anspannung der Erwartung nachläßt, aber ein neuer Affekt eintritt. Ein Vater frägt seine Tochter ganz unerwartet, ob sie einen Mann, den er ihr nennt, liebt? Sie ist auf dem Punkt Ja zu antworten, aber in dem Augenblick verschließt ihr das Gefühl der Schaam, oder der Gedanke, es schicke sich für ein Mädchen nicht, Liebe zu gestehen, den Mund; sie ist zur bejahenden Antwort gespannt, sie tendirt Ja zu sagen, aber die Schaamhaftigkeit vernichtet diese Tendenz; daher entspringt ihr

verschämtes Lächeln; welches hier Ausdruck gemäßigter Freude ist. — Es sieht jemand einen Mann, dem er nicht wohl will, eine Handlung begehen, wodurch dieser eine Blöße giebt, die ihm gefährlich werden kann; und jener lacht darüber, dies ist ein boshaftes Lachen; ist es mit Heimtücke verbunden, so wird es hämisch genannt. Auch hier findet sich etwas Unerwartetes, der Lachende war sich nicht vermuthen, daß der von ihm Gehaßte sich eine solche Blöße geben würde; die Schadenfreude will sich äußern, aber der Gedanke, dies sey nicht recht, nicht schicklich oder auch er mache sich verdächtig, hält diese Aeußerung zurück und so entspringt wechselsweise An- und Abspannung. Mit dem hämischen Lachen ist Verspottung verbunden, welche zugleich Verachtung bei sich führt; man fühlt sich geneigt, den andern öffentlich zu Schanden machen, dem Gelächter auszusetzen, aber die Vorstellung der Unwichtigkeit des Menschen hält uns zurück, und so entspringt, je nachdem wir die Handlung des Menschen oder seinen Werth betrachten, ein wechselndes Anspannen und Nachlassen. Beim bittern Lachen sind wir über einen Gegenstand, der uns Uebel zufügt, entrüstet, aber wir sind uns auch bewußt, daß unsere Widersetzlichkeit unnütz ist. — In ein solches bittres Lachen bricht der gefesselte Prometheus aus; mit einem solchen Lachen klagt Donna Isabella im letzten Akt der feindlichen Brüder die Götter und die Orakel an. „Alles dies erleid' ich schuldlos, doch bei Ehren bleiben die Orakel und gerettet sind die Götter."

Eine weitere Auseinandersetzung des Lachens und des Lächerlichen, so wie auch eine genauere Classification desselben gehört in andere Wissenschaften und kann in eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft nicht aufgenommen werden. Wir wollen hier blos noch kürzlich einiger Arten des Komischen erwähnen:

Es heißt etwas niedrig komisch, wenn entweder die Vorstellungen, oder die Verbindungen derselben, oder

die Ausdrücke aus der Sphäre des gemeinen Haufens hergenommen sind; edel komisch, wenn keins von den drei Stücken statt findet. — Ironie findet statt, wenn man einem Gegenstande Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten beilegt, die er nicht besitzt, um die an ihm sich findenden entgegengesetzten Unvollkommenheiten oder Vollkommenheiten in ein desto größeres Licht zu stellen. Persiflage, wenn man unter dem Scheine des Lobes oder der Entschuldigung jemanden dem Gelächter Preis giebt.

Die arme Galathe! Man sagt sie schwärz' ihr Haar,
Da es doch schwarz, als sie es kaufte, war.

Die zum Lachen erforderliche plötzliche An- und Abspannung wird man in der Ironie und Persiflage ohne Mühe erkennen.

Der Witz ist eine reichhaltige Quelle des Komischen. Er zeigt uns Aehnlichkeiten bei Gegenständen, die uns beim ersten Anblick ganz verschieden erscheinen. Doch ist der Witz nicht immer Lachen erregend, er kann auch sehr ernst seyn. Wenn jener Unglückliche, ein Opfer der Tyrannei, dem Nachrichter, der ihn enthaupten soll, aber fehl schlägt, sagt: Kerl, Du richtest, wie Deine Obrigkeit, so ist der Ausspruch allerdings witzig, aber nichts weniger als lächerlich; dies ist auch der Fall, wenn Thomas Morus seinen weißen Bart über den Block auf dem er enthauptet werden soll, mit den Worten legt: dieser hat nicht gesündigt.

Eine andere reichhaltige Quelle des Lächerlichen ist die Laune. *) Laune in objektiver Bedeutung ist die Gemüthsstimmung, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt) und doch gewissen Vernunft-

*) Laune kömmt wahrscheinlich von luna, weil das Mondlicht die Gegenstände uns oft seltsam erscheinen macht. Der Ausdruck humor von Laune gebraucht (franz. humeur) kömmt wohl von der Meinung her, daß die verschiedenen Temperamente der Menschen auf der Verschiedenheit der im Körper befindlichen Feuchtigkeiten beruhen.

principien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäß, beurtheilt werden. So ist Yoriks empfindsame Reise ein Produkt der Laune, der Verfasser sieht die Gegenstände aus einem ganz eigenthümlichen nicht gewöhnlichen Standpunkt an, wodurch sie ihm auch in ungewöhnlichen Gestalten erscheinen; sobald man sich aber mit ihm in diesen Standpunkt stellt, sich in seine Gemüthsstimmung versetzt, so kann man das Folgerichtige seiner Darstellung nicht leugnen. Ich erinnere meine Leser nur an die hörnerne Dose des Bettelmönchs, an den Eseltreiber, an den Vogel im Käfig. Man theilt die Laune in die frohe und ernste; Produkte einer frohen Laune sind die Werke eines Hogart, Fielding, Swift, Voltäre, Musäus, Lichtenberg u. s. w.; der ernsten Laune Youngs Nachtgedanken, Juvenals Satyren u. s. w. Die Laune ist nun von doppelter Art, entweder wir können uns freiwillig in diese Stimmung versetzen, und ihr gemäß darstellen, ein solcher Mann heißt launigt, oder wir werden gegen unsern Willen darin versetzt, dann heißt man launisch, und wenn die Gemüthsstimmung in der Regel trübe ist, läunisch. — Die Naturgabe, sich willkührlich in eine eigenthümliche Gemüthsstimmung zu versetzen, heißt Laune in subjektiver Bedeutung.

Die Produkte der Laune können uns zum Lachen bewegen; ob es gleich nicht immer der Fall ist, daß sie uns in diese Gemüthsstimmung versetzen; wir lachen mit frohem Muthe über des alten Shandy Bemühungen ein Wunderkind zu erzeugen und zu erziehen, die insgesammt fehlschlagen; wir fühlen innig mit der unglücklichen Maria in Sternes Reisen; wir erfreuen uns der Heiterkeit des Anakreon; wir werden gerührt durch Youngs Nachtgedanken.

Witz mit Laune verbunden (launigter Witz) wird noch reitzender (pikanter), dahin gehört der Witz eines Lichtenberg, Thomas Paine, Voltäre, Lessing, Kästner, J. P. Richter u. s. w.

Der Künſtler, welcher launigte Werke hervorbringt, heißt ein Humoriſt; er folgt entweder ſeiner eigenen Laune, in welche er ſich willkührlich verſetzt (Swift in ſeinem Mährchen von der Tonne, Sterne in ſeinen Reiſen), oder er verſetzt ſich in die Laune eines andern und ſtellt dieſer gemäß die Gegenſtände dar (Sterne in Triſtram Shandy).

Das Wohlgefallen an den Werken der Laune gehört nicht ſowohl zum Schönen, als zum Angenehmen der Kunſt; denn die ſchöne Kunſt erfordert Würde der Darſtellung, die Ernſt verlangt, welches nicht immer bei den launigten Produkten ſtatt findet; es will das Werk der Laune mehr vergnügen und ergötzen, ſo wie das Schöne blos durch ſeine Form gefallen.

Vom Naiven.

Zu denjenigen Objekten, die durch ein Spiel der Gedanken ein Spiel von Empfindungen erwecken, welches uns Luſt gewährt, rechnet Kant mit Recht das Naive. Das Naive bringt ein gemiſchtes Gefühl von Freude und Schmerz hervor, der Gegenſtand zieht uns an und ſtößt uns ab; doch hat das Gefühl der Luſt die Oberhand.

Kant erklärt Naivität durch den Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit, wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt. Darauf deutet ſelbſt der Name ſchon hin; denn wir haben dies Wort aus dem Franzöſiſchen, und die Franzoſen haben es nach dem Lateiniſchen nativus gebildet. Beim Naiven trägt die Natur über die Kunſt den Sieg davon, aber es muß die Natur Recht, die Kunſt Unrecht haben. Wenn in der Gellertſchen Fabel, der Vater ſeine Tochter dem um ſie werbenden Manne aus dem Grunde abſchlägt, weil ſie erſt vierzehn Jahre alt ſei und das Mädchen

ſchnell einfällt: Papa Sie haben ſich verſprochen, ich ſollt erſt vierzehn Jahre ſeyn — — nein, vierzehn Jahr und ſieben Wochen; ſo iſt dies Naivität. Die Kunſt hätte geboten, den Wunſch verheirathet zu werden zu verbergen, aber in dem Mädchen ſiegt die Natur über die Kunſt, und die Natur hat Recht.

Das Naive iſt von doppelter Art, das der Ueberraſchung und das der Geſinnung. Siegt die Natur über die Kunſt wider Wiſſen und der Perſon, ſo findet das Naive der erſtern Art, ſiegt die Natur mit völligem Bewußtſeyn der Perſon, ſo findet das Naive der zweiten Art ſtatt.

Im eigentlichen Sinn kann man nur vernünftigen Weſen Naivität beilegen, allein man braucht auch wohl den Ausdruck in uneigentlicher Bedeutung von vernunftloſen Dingen, wo man alsdann ſeine Vorſtellungen in die Gegenſtände überträgt. Wir ſprechen in der Folge vom Naiven nur in der eigentlichen Bedeutung.

Das Gefühl, welches das Naive erregt, iſt zuſammengeſetzt; es findet ſich in ihm fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth. Wir bemerken die Regeln der Kunſt ſind übertreten, der Naive giebt dem Verſtande eine Blöße und wir fühlen eine Ueberlegenheit. Wir erwarteten die alltägliche Sitte des gekünſtelten Scheins. Dieſe Erwartung wird in Nichts verwandelt, daher das fröhliche Lächeln. Aber auf der andern Seite werden wir inne, daß die Lauterkeit der Geſinnung, welche dadurch offenbar wird, unendlich mehr werth iſt, als alle angenommene Sitte, dies erweckt Ehrfurcht. Durch die Nichtbefriedigung des Verſtandes wird die Befriedigung der Vernunft offenbar; Klugheit und Sittlichkeit waren im Streit und die letztere ſiegte. — Das Gefühl der Wehmuth entſpringt aus der Vorſtellung des Verluſtes der Wahrheit und Simplicität der Menſchheit.

Das Gefühl der Wehmuth wegen, was dem Gefühl, welches das Naive erweckt, beigemiſcht iſt, gehört

ſelbſt zu dem Sanftrührenden und es kömmt darin mit dem Gefühl überein, was die Betrachtung der Natur als ſolche, z. B. an einem ſtillen Abend, in einem ruhigen Dorfe, an einem See, der von Gebüſch umkränzt iſt und auf deſſen Fläche der Mond ſich ſpiegelt u. ſ. w. in uns erweckt.

Bei dem Naiven der Ueberraſchung äußert ſich die Natur wider den Willen der Perſon, z. B. im Affekt. Das Gefühl der Achtung, das ihm beigemiſcht iſt, findet alſo nicht in Rückſicht der Perſon, ſondern in Rückſicht ſeiner moraliſchen Anlage ſtatt. Es betrifft die Moralität überhaupt, iſt alſo ein moraliſches Gefühl von Luſt, aber er betrifft keinen beſtimmten moraliſchen Charakter. Inſofern der Menſch wider ſeinen Willen aufrichtig iſt, ſo wird auch die Freude dadurch vermehrt, daß wir den Schalk in ihm bloßgeſtellt und ihn beſtraft ſehen. Eine ſolche Naivität war die eines franzöſiſchen Kunſtrichters, der eine anonyme Ode gelobt hatte; als man ihm nachher ſagte, la Motte, deſſen Feind er war, ſei der Verfaſſer derſelben, rief er aus: Wenn ich das früher gewußt hätte! —

Dem Naiven der Geſinnung liegt das Kindliche zum Grunde. Wir achten die Perſon, die daſſelbe äuſſert. Es kömmt nur Kindern und kindlichgeſinnten Menſchen zu; ſie vergeſſen aus eigner ſchöner Menſchlichkeit, daß ſie es mit einer verderbten Welt zu thun haben. In dem Schauſpiel Fauſt von Goethe, hält Margarethe, nachdem ſie die Bekanntſchaft des Fauſt gemacht und er ihr viel Schönes von ſeiner Liebe vorgeſagt hatte, folgenden naiven Monolog:

Ach Gott, was ſo ein kluger Mann,
Nicht alles alles denken kann,
Beſchämt ſteh' ich ſo vor ihm da,
Und ſag zu allen Sachen Ja.

Bin doch ein arm unwiſſend Kind
Begreif nicht was er an mir find't.

Ferner gehört hieher die Spinnerin, von Voß, welche wir S. 43. angeführt haben. Aus der naiven Denkart fließt nothwendigerweiſe auch ein naiver Ausdruck, ſowohl in Worten als in Bewegungen; er iſt der wichtigſte Beſtandtheil der Grazie. — Dem weiblichen Charakter iſt alſo Naivität am meiſten angemeſſen.

Das Gefühl, welches das Naive erzeugt, gehört zu den ſanften Gefühlen und es kann daher leicht aufgehoben werden, wenn ein anderes ſtärkeres Gefühl ſich damit verbindet; dahin gehört z. B. wenn durch die Offenherzigkeit eine Schandthat ans Licht kömmt, oder der Offenherzige ſich großen Gefahren ausſetzt.

Von dem Naiven iſt noch die offenherzige Einfalt zu unterſcheiden, welche die Natur nur darum nicht verkünſtelt, weil ſie ſich darauf nicht verſteht, was Kunſt des Umgangs ſei. Als Beiſpiel ſetze ich folgende Scene aus Molieres berühmter ecole des femmes her. Act. II. sc. 6.

Arnolphe.

Le monde, chère Agnes, est une etrange chose!
Voyez la mêdisance et comme chacun cause!
Quelques voisins m'ont dit, q'uun jeune homme inconnu
Etoit en mon absence à la maison venu
Que vous aviez souffert sa vue et ses harangues:
Mais je n'ai point pris foi sur ces mechantes langues
Et j'ai volu gager que c'etoit faussement . . .

Agnes.

Mon Dieu! ne gagez pas, vous perdriez vraiment.

Arnolphe.

Quoi! c'est la verité qu'un homme . . . .

Agnes.

Chose sure
Il n'a presque bougé de chez nous, je vous jure.

Arnolphe bas à part

Cet aveu qu'elle fait avec sincerité
Me marque pour le moins son ingenuité.

Anmerkung.

Es wäre jetzt das Gefühl der Luſt noch zu betrachten, welches aus der teleologiſchen Urtheilskraft entſpringt; allein es iſt dieſem Reflectionsvermögen ein ganz eigener Abſchnitt gewidmet, um die Prinzipien deſſelben aufzuſtellen um die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs zu zeigen, und was die Luſt betrifft, welche durch daſſelbe gegeben wird, ſo iſt davon in der Einleitung geſprochen. Wir wollen jetzt nur noch einige Bemerkungen nach Anleitung der Kantiſchen Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft über Geſchmack, Genie und ſchöne Kunſt hinzufügen.

Nähere Beſtimmung des dem Geſchmack zum Grunde liegenden Prinzips.

Der Geſchmack iſt das Beurtheilungsvermögen des Schönen. Jedes Urtheil muß ſeinen Grund haben, und dies muß alſo auch bei den Geſchmacksurtheilen ſtatt finden. Nun ſind nur zwei Fälle möglich; man nimmt entweder an, der Geſchmackurtheile jederzeit nach empiriſchen Beſtimmungsgründen, welche durch die Sinne a posteriori gegeben werden, oder man geſteht zu, daß er aus Gründen a priori urtheile. Die erſtere Behauptung nennt Kant den Empirismus der Critik des Geſchmacks, die andere den Rationalismus derſelben. Die im Vorher-

gehenden von uns angestellten Untersuchungen haben die Richtigkeit der erstern Behauptung dargethan; denn unter ihrer Voraussetzung würde das Schöne zum Angenehmen gehören, und das Urtheil darüber eben so wenig wie das Urtheil über das Angenehme allgemeine Einstimmung ansinnen können, sondern sich auf Privatgültigkeit einschränken müssen. Es kann also nur der Rationalismus statt finden.

Der Rationalismus aber kann wiederum von doppelter Art seyn, entweder kann er behaupten, das Schöne lasse sich auf Begriffe bringen, und nach bestimmten Regeln a priori beurtheilen, oder er kann behaupten, daß das Urtheil über das Schöne nicht durch bestimmte Gründe motivirt werden könne. Die erste dieser Behauptungen ist gleichfalls im Vorhergehenden geprüft und widerlegt worden; denn ihr zu Folge würde das Schöne mit dem Guten, den letztern Ausdruck in weiterer Bedeutung genommen, einerlei seyn. Es bleibt also für die Critik des Geschmacks nur der Rationalismus ohne objektive bestimmte Gründe als alleinig richtig übrig.

Der Begriff a priori, welcher der ästhetischen Urtheilskraft bei ihrer Reflection über die Gegenstände zum Behuf eines Geschmacksurtheils zur Leitung dient, ist der der Zweckmäßigkeit. Diese Zweckmäßigkeit aber ist, wie S. 86 gezeigt worden, nicht objektiv, sondern blos subjektiv; denn das Geschmacksurtheil über Schönheit ist kein Erkenntnißurtheil, welches eine Eigenschaft des Gegenstandes aussagte; es drückt blos das Wohlgefallen des Subjekts am Gegenstande aus. Wenn man aber auch die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes in Beziehung auf das Geschmacksurtheil blos als subjektiv betrachtet, so finden doch noch zwei Fälle statt, entweder man meint, diese subjektive Zweckmäßigkeit des Gegenstandes sei der wirkliche, absichtliche Zweck der Natur oder der Kunst (Realismus) oder man behauptet, diese Zweckmäßigkeit sei eine, ohne Zweck sich von selbst hervorthuende Ueber-

einſtimmung zu dem Bedürfniſſe der Urtheilskraft (Idealismus).

Die Betrachtung der Produkte der organiſirten Natur ſcheint die Behauptung des Realismus ſehr zu unterſtützen; denn wenn man auch gleich die Geſtalt der Pflanzen und Thiere aus einem innern Zweck derſelben abzuleiten geneigt wäre, ſo ſcheint es doch, daß die unſern Augen ſo wohlgefällige Mannigfaltigkeit und harmoniſche Zuſammenſtimmung der Farben bei den Schaalthieren, mehreren Vögelarten, Schmetterlingen, Blumen u. ſ. w., welche nur die Oberfläche dieſer Gegenſtände zieren, und mit dem innern Zweck derſelben in keiner Verbindung ſtehen, uns einen Beweis geben, daß die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, ſie unſerer äſthetiſchen Urtheilskraft gemäß einzurichten.

So richtig dies auch beim erſten Anblick ſcheint, ſo treibt uns doch die Vernunft durch ihre Maxime: die unnöthige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten, an, Erſcheinungen in der Natur aufzuſuchen, welche blos in dem Mechanismus derſelben ihren Grund haben und dennoch für unſere Beurtheilung zweckmäßig ſind, von uns für ſchön erklärt werden können; dieſe aber finden ſich in den freien Bildungen der Natur. Kant verſteht nämlich unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüſſigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben (bisweilen blos des Wärmeſtoffs) das Uebrige im Feſtwerden eine beſtimmte Geſtalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien verſchieden, in eben derſelben aber genau dieſelbe iſt. Hierzu wird aber, was man unter einer wahren Flüſſigkeit jederzeit verſteht, nämlich daß die Materie in ihr völlig aufgelöſet, d. h. nicht als ein bloßes Gemenge feſter und darin blos ſchwebender Theile anzuſehen ſei, vorausgeſetzt. Die Bildung geſchieht alsdann durch Anſchießen, d. i. durch ein plötzliches Feſt-

werden, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Uebergang auch das Crystalliſiren genannt wird. So bilden ſich die crystalliniſchen Figuren der Salze, Steine, mehrerer Erze, der Schneeflocken u. ſ. w. Wenn wir daher gleich bei Beurtheilung der organiſchen Körper, wie in der Critik der teleologiſchen Urtheilskraft gezeigt werden wird, der Natur gewiſſe innere Zwecke beilegen müſſen, ſo kann es doch auch ſeyn, daß nebenher bei ihnen freie Bildung ſtatt findet, ſo daß aus den in den organiſchen Körpern befindlichen Flüſſigkeiten dem allgemeinen Geſetze der Verwandtſchaft der Materien gemäß, Crystalliſationen entſtehen. So wie nun die in einer Atmoſphäre, welche ein Gemiſch verſchiedener Luftarten iſt, aufgelöſte wäßrige Flüſſigkeiten, wenn ſich die letztere, durch Abgang der Wärme von jener ſcheidet, Schneefiguren erzeugen, die nach Verſchiedenheit der damaligen Luftmiſchung von oft ſehr künſtlich ſcheinender und überaus ſchöner Figur ſind, ſo läßt ſich, ohne dem teleologiſchen Prinzip der Beurtheilung der Organiſation etwas zu entziehen, wohl denken: daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muſcheln, ihrer Geſtalt ſowohl als Farben nach, betrifft, dieſe der Natur und ihrem Vermögen, ſich in ihrer Freiheit, ohne beſondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemiſchen Geſetzen, durch Abſetzung der zur Organiſation erforderlichen Materie, auch äſthetiſch zweckmäßig zu bilden, zugeſchrieben werden könne.

Dieſe Darſtellung macht die angeführten Gründe aus der organiſirten Natur für den Realismus der ſubjektiven Zweckmäßigkeit ihrer Produkte wenigſtens ſchwankend; allein folgende Gründe ſtoßen dieſe Behauptung völlig um. In der Beurtheilung der Schönheit ſuchen wir das Richtmaas derſelben a priori in uns und die äſthetiſche Urtheilskraft iſt in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſei oder nicht, ſelbſt geſetzgebend; dies kann aber bei Na-

turschönheiten nicht statt finden, wenn wir den Realismus der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur annehmen, weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten und das Geschmacksurtheil empirischen Prinzipien unterworfen seyn würde; denn in einer solchen Beurtheilung kömmt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch was sie für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur seyn, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte und nicht eine subjektive Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiel der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhete. Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Produkte derselben, wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck seyn oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden, weil sonst das Urtheil, welches dadurch bestimmt wurde, abhängig und nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei seyn, d. h. seinen Grund blos in sich selbst haben würde.

In der schönen Kunst ist das Prinzip des Idealismus der Zweckmäßigkeit noch deutlicher zu erkennen; denn daß hier nicht ein ästhetischer Realismus derselben durch Empfindungen (wobei sie statt schöner, blos angenehme Kunst seyn würde), angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein; allein der schönen Kunst als solcher kann deshalb keine Realität der Zwecke zum Grunde liegen, weil sie nicht als ein Produkt des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Talents (Genies) betrachtet werden muß; so daß ein Künstler zwar durch seine Produkte den Geist des andern erwecken, aber durchaus dem andern seine Kunst durch Belehrung nicht mittheilen kann; wie dies bei Erkenntnissen oder auch bei mechanischen Künsten der Fall ist.

Von dem Unterschiede zwischen Geschmack und Genie.

Das Vermögen schöne Gegenstände als solche zu beurtheilen heißt Geschmack; das Vermögen, solche Gegenstände hervorzubringen heißt Genie. Der Geschmack ist blos ein Beurtheilungs-, nicht ein Productions-Vermögen.

Die Gegenstände der Geschmacksurtheile sind entweder Natur- oder Kunstschönheiten. Den Unterschied zwischen beiden haben wir S. 128. angegeben; diese sind Produkte der freien Willkühr der Menschen, jene der Natur.

Man muß aber eine Kunstschönheit von der schönen Kunst wohl unterscheiden. Ein Produkt der mechanischen Kunst, z. B. ein Tisch, ein Bett, oder auch ein Produkt wissenschaftlicher Erkenntniß, z. B. eine moralische Abhandlung, kann eine gefällige Form haben und also zu den Kunstschönheiten gezählt werden, ob es gleich kein Produkt der schönen Kunst, wie ein Gemälde, ein Gedicht, eine Symphonie u. s. w. genannt werden kann. Kunstschönheit soll nichts weiter heißen, als die Schönheit eines Gegenstandes, der kein Produkt der Natur ist. — Es kann aber auch wiederum geschehen, daß an einem seyn sollenden Werke der schönen Kunst Genie oder Geschmack, an einem andern Geschmack ohne Genie sich findet. So tragen viele Stellen in den Werken des Shakespear, Dante, Jean Paul u. s. w. den Stempel des Genies, das uns Bewunderung einflößt, wenn wir gleich nicht leugnen können, daß der Geschmack durch sie nicht blos nicht befriedigt, sondern selbst beleidigt wird; und so finden wir in den Werken vieler französischen und deutschen Dichter Stellen, gegen welche der Geschmack nichts einzuwenden hat, die aber keine Spur des Genies zeigen.

Von der Kunst überhaupt.

Man bedient sich des Ausdrucks Kunst in dreifacher Bedeutung. Erstlich stellt man der Kunst die Natur gegenüber und versteht darunter die Hervorbringungen durch Freiheit, d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Produkte der Natur heißen Wirkungen (effectus), die der Kunst Werke (opera). In diesem Sinn sind metaphysische Systeme, ein behauener Baumstamm, ein in die Erde gegrabenes Loch, eben so gut Werke der Kunst als Gemälde, Statuen, Gedichte u. s. w. Da die Menschen unter allen uns bekannten Wesen die einzigen sind, welchen Freiheit der Willkühr zukömmt, so sind alle Kunstprodukte Werke der Menschen, und was nicht ein Werk der Menschen ist, ist eine Naturwirkung. Es versteht sich übrigens nach dem was oben gesagt worden von selbst, daß nicht alles was durch die Causalität des Menschen hervorgebracht wird, ein Werk der Kunst ist, denn der Mensch ist auch in vielen Hinsichten als Naturwesen zu betrachten; es muß der Mensch Ursach durch Vernunft seyn, wenn sein Produkt ein Werk der Kunst genannt werden soll. — Da die Vernunft in praktischer Hinsicht das Vermögen der Zwecke genannt werden kann, so ergiebt sich daraus, daß man Kunst auch durch Causalität nach Zwecken erklären kann. Daß dies seine Richtigkeit habe, erhellt daraus, daß wenn man einen Gegenstand findet, der eine von der gewöhnlichen abweichende Form hat (z. B. einen Stein der vorn zugespitzt ist, und an dessen dickern Ende ein rundes Loch sich findet) man diesen Gegenstand sofort für ein Produkt der Kunst erklärt, sobald man den Zweck entdeckt zu haben meint, der die hervorbringende Ursach bestimmte, dem Objekt diese seine Form zu ertheilen.

Freilich nennt man auch wohl Naturprodukte, die eine regelmäßige Form haben und von Wesen hervorge-

bracht wird, deren Causalität durch Vorstellungen (wenn gleich nicht durch Begriffe) bestimmt wird, wie z. B. den Bau der Bienen, des Bibers u. s. w., Kunstwerke, allein dies geschieht nur der Analogie nach, denn sobald man sich besinnt, daß sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, sagt man, es ist ein Produkt ihrer Natur, ihres Instinkts.

Zweitens stellt man der Kunst die Wissenschaft gegenüber (das Können dem Wissen) und da unterscheider sich die erstere von der letztern, wie das praktische vom theoretischen Vermögen, die Technik von der Theorie. Nur ist zu merken, daß man auch das, was man kann, so bald man nur weiß, was gethan werden soll und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst nennt; nur das, was, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen, sofort noch nicht die Geschicklichkeit hat, gehört in so weit zur Kunst. So gehören viele vorgeblichen Künste des Taschenspielers die auf Einverständniß mit seinem Gehülfen, oder auf magnetischer Kraft u. s. w. beruhen, nicht zur Kunst; er sagt gewöhnlich selbst: Es ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft; andere hingegen, wozu Schnelligkeit oder Fertigkeit gehört, z. B. eine Sache aus der einen Hand so schnell in die andere zu werfen, daß die Dauer der Bewegung kleiner ist als die Zeit welche zur Wahrnehmung erfordert wird, offenbar zur Kunst. — Die ausübende Chemie, Chirurgie, Arzneikunde u. s. w. sind Kunst; dadurch daß man dieselben theoretisch kennt, ist man noch immer nicht im Stande, sie praktisch zu üben.

Drittens endlich stellt man die Kunst dem Handwerk gegenüber; sie unterscheiden sich wie Spiel und Arbeit. Die erste heißt freie, die andere kann auch Lohnkunst heißen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d. i. als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) kön-

ne; die zweite ſo, daß ſie als Arbeit, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann. *) Es kann an den Produkten des Handwerks freie Kunſt ſich finden; ſo wie auch in allen freien Künſten etwas zwangsmäßiges (Mechanismus) erforderlich iſt. Der Dichter z. B. muß die Regeln der Grammatik, der Proſodie u. ſ. w. inne haben; der Bildhauer erlernen, wie man den Meißel zu führen habe.

Eintheilung der Kunſt.

Die Kunſt iſt entweder mechaniſch, oder äſthetiſch. Sie erhält den erſten Namen, wenn ſie der Erkenntniß eines möglichen Gegenſtandes angemeſſen, blos ihn wirklich zu machen, die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet; ſie wird äſthetiſch genannt, wenn ſie die Erwekkung eines Gefühls von Luſt zur unmittelbaren Abſicht hat. Der Zimmermann, welcher aus Balken und Brettern eine Hütte zuſammenſetzt, iſt ein mechaniſcher Künſtler, ihm iſt die Hervorbringung der Hütte nach Maasgabe ſeiner Erkenntniſſe, Hauptzweck. Der Baumeiſter, welcher bei Erbauung eines Hauſes nicht blos auf den Gebrauch deſſelben ſieht, ſondern auch will, daß die Betrachtung deſſelben in der Reflection gefalle, iſt in dieſer

*) Daß man auf dieſe Weiſe Spiel und Arbeit unterſcheidet, ſieht man aus folgendem Beiſpiel: Wenn bei einer Whiſtparthie derjenige, welcher mit uns gegen die beiden andern ſpielt, eine ängſtliche Aufmerkſamkeit fordert, über jede von uns ausgeſpielte Karte krittelt, jeden Scherz verbietet u. ſ. w., ſo ſagen wir, das iſt eine wahre Arbeit und kein Spiel. Ferner ſagen wir von einem Mahler, der Gemälde verfertigt, um damit einen Handel zu treiben und nur darauf ſieht, was ihm am meiſten bezahlt wird: er treibe ſeine Kunſt Handwerksmäßig.

Rücksicht ein schöner Künstler. Die ästhetische Kunst ist wiederum von doppelter Art: angenehme oder schöne Kunst. Jene bestrebt sich Lust in der Sinnenempfindung, Lust des Genusses zu bewirken, sie hat einen besondern Zweck und macht auf Allgemeinheit des Wohlgefallens keinen Anspruch. Dahin gehören: die Kunst unterhaltend zu erzählen, zu scherzen, eine Tafel gut anzuordnen, schmackhafte Speisen zu bereiten u. s. w. Diese ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert. Ihre Lust ist allgemein mittheilbar und sie hat die reflectirende Urtheilskraft, nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaaß.

Es ist schon an einem andern Orte erinnert worden, daß der Unterschied zwischen schönen Künsten und schönen Wissenschaften unstatthaft ist. Man belegte gewöhnlich die schönen redenden Künste, Beredsamkeit und Dichtkunst, mit dem letztern Namen, wahrscheinlich weil vorzüglich zu ihrer ganzen Vollkommenheit eine sehr große Menge wissenschaftlicher Erkenntnisse erforderlich ist.

Nähere Bestimmung der schönen Kunst.

Soll ein Gegenstand als ein Werk der schönen Kunst von uns erkannt werden, so müssen wir ihn erstlich für ein Werk der Kunst ansehen und zweitens muß die Absicht des Künstlers gewesen seyn, daß der Gegenstand uns in der bloßen Beurtheilung gefalle. — Wir unterscheiden ein Produkt der Kunst von dem der Natur durch die Form, welche zu erkennen giebt, daß sie nach einem Begriff, d. h. zu einem Zweck hervorgebracht worden. Ein Kunstprodukt muß also jederzeit nach einer bestimmten Absicht hervorgebracht werden; ist diese Absicht eine Lust, welche durch Sinnenempfindung gegeben wird,

so gehört das Produkt nicht zur schönen, sondern zur angenehmen Kunst; ist es die Hervorbringung eines bestimmten Objekts, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, der Gegenstand nur durch Begriffe gefallen, also der mechanischen Kunst angehören. — Soll also das Kunstprodukt der schönen Kunst angehören, so muß die Absicht desselben weder Vergnügen, das durch Empfindung gegeben, noch Vollkommenheit, die durch Begriffe erkannt wird, sondern das Wohlgefallen in der bloßen Beurtheilung, ohne einen bestimmten Begriff seyn. Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen, d. i. schöne Kunst muß als Natur anzusehen seyn, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daß zwar alle Pünktlichkeit in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es seyn soll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe. Sylbenmaaß und Reim sind Regeln, welche der Dichter befolgt, sie machen gleich beim ersten Anblick sein Produkt als Werk der Kunst kenntlich; allein so genau er auch die Gesetze des Sylbenmaaßes befolgt, keine Sylbe falsch, lang oder kurz, gebraucht, keines unrichtigen Reims sich bedient, so muß man doch nirgend merken, daß Sylbenmaaß und Reim ihn zu etwas gezwungen haben, daß ein Gedanke oder auch ein Ausdruck durch einen von beiden hervorgebracht oder um eines von beiden willen da ist. Der Künstler muß die Fesseln des Mechanismus mit Leichtigkeit und Grazie tragen, so daß sie den Gang seines Geistes nicht hindern, sondern verschönern.

Vielleicht ist es nicht unnöthig, bei der schönen Kunst zu erinnern, daß wenn sie mit mechanischer oder auch angenehmer Kunst verbunden ist, dasjenige in ih-

ren Produkten, was zu den beiden letztern gezählt wird, nach ganz andern Prinzipien beurtheilt werden muß, als das was zur Schönheit gehört. — Die Schönheit setzt ein freies (zwangloses) Spiel der Gemüthskräfte des beurtheilenden Subjekts voraus, dies aber kann nicht statt finden, wenn man dem Produkte es ansieht, daß die Gemüthskräfte des Urhebers desselben einem Zwange unterworfen waren. Die Freiheit des Schöpfers des Kunstwerks kann nur das Bewußtseyn der Freiheit des Beurtheilers erwecken.

Bei der Schönheit muß die Thätigkeit der Einbildungskraft mit der des Verstandes harmonisch (doch ohne bestimmten Begriff) zusammenstimmen; es muß Regelmäßigkeit ohne vorhergegangene Regel da seyn, denn es findet kein Zusammenstimmen des Mannigfaltigen der Anschauung zur Einheit eines bestimmten Begriffs (wie bei der Erkenntniß), sondern zur Einheit eines möglichen Begriffs überhaupt statt; das Zusammenstimmen, wodurch die Regelmäßigkeit erkannt wird, ist nicht objektiv in den Vorstellungen, sondern subjektiv in den Vorstellkräften gegründet. Der Künstler kann also um Schönheit hervorzubringen sich nicht erst die Regel denken, nach welcher er verfährt, dann würde er ein mechanisches Kunstwerk erzeugen; er würde uns die Regel, welche er befolgt, angeben können, wir würden aber dann auch keinen Ausspruch über die Schönheit, sondern über die Vollkommenheit seines Produkts thun. Es ist daher schöne Kunst nur dadurch möglich, daß in dem Künstler eine solche Stimmung der Gemüthskräfte sich findet, welche ihn in den Stand setzt, ein Werk hervorzubringen, das in denen, die es beurtheilen, ein harmonisches Zusammenstimmen der Vorstellkräfte bewirkt. Das Vermögen sich in eine solche Stimmung zu versetzen oder darin versetzt werden zu können, nennt man Genie, es ist ein Geschenk der Natur, das zwar gebildet und vervollkommnet, aber nie durch Unterweisung hervorgebracht werden kann. Die schöne Kunst

iſt nur als Produkt des Genies möglich; denn nur dadurch, daß die Natur im producirenden Subjekte durch harmoniſches Zuſammenſtimmen der Vorſtellkräfte den Künſtler leitet, bringt er ohne vorhergegangene Regel ein regelmäßiges Produkt hervor. Sie unterſcheidet ſich dadurch von der mechaniſchen Kunſt, welche bloße Kunſt des Fleißes und der Erlernung iſt. —

Hierdurch wird meinen Leſern die von Kant gegebene Erklärung des Genies deutlich werden. Genie, ſagt er, iſt die angebohrene Gemüthsanlage (ingenium) durch welche die Natur der Kunſt die Regel giebt. — Geſchmack iſt auch eine angebohrne Gemüthsanlage, aber nicht zur Production, ſondern zur Reflection.

Nähere Betrachtung des Genies.

Man braucht den Ausdruck Genie nicht immer in der vorhin gegebenen Bedeutung; zuweilen verſteht man darunter den ganzen Umfang der Geiſtesfähigkeiten eines Menſchen, z. B. wenn man von jemand ſagt: er habe ein vielumfaſſendes, ein großes Genie, oder er habe nur wenig Genie; zuweilen ausgezeichnete Anlagen zu irgend einer Geiſtesbeſchäftigung, dies iſt z. B. der Fall, wenn man von einem philoſophiſchen, hiſtoriſchen, mathematiſchen Genie ſpricht.

Allein die meiſten kommen doch darin überein, daß ſie das Genie dem Nachahmungsgeiſt entgegen ſtellen, da nun Lernen nichts als Nachahmen iſt, ſo kann die größte Gelehrigkeit (Capacität) nicht für Genie gelten. Dieſem zu Folge würde es ein charakteriſtiſches Merkmal des Genies ſeyn, daß es erfindet. Vielmehr wird auch das Wort Genie in dieſer Bedeutung gebraucht und man nennt Newton eben ſo gut ein Genie als Shakeſpear. Doch kann man auch hier noch unterſcheiden; derjenige der etwas erfindet, was auch gelernt werden kann, z. B. in den Wiſſenſchaften, in den mechaniſchen Künſten, wird

ein Kopf genannt; ihm gegenüber steht der Pinsel, der niemals durch sich selbst etwas erfinden, sondern blos lernen und nachahmen kann; derjenige hingegen, welcher erfindet, was weder gelehrt, noch gelernt werden kann, wird Genie genannt, und dies ist die engste und eigentlichste Bedeutung dieses Worts. Man sieht leicht ein, daß es alsdann nur von Originalität in Rücksicht der schönen Kunst gebraucht werden kann. Newton war ein großer Kopf, Shakespear ein großes Genie. Der erstere konnte zeigen, wie man von den Anfangsgründen der Geometrie an nach und nach zur Einsicht der Wahrheiten gelangt, welche er in seinem unsterblichen Werk über die Naturphilosophie (Philosophiae naturalis principia mathematica) vorgetragen hat. Shakespear kann nicht anzeigen, wie sich seine phantasiereichen und gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammen fanden, darum weil er es selbst nicht weiß und es also auch keinen andern lehren kann. Vergleicht man Kopf und Genie weiter miteinander, so stößt man noch auf folgende Unterschiede: Dem Kopf ist im Fortschreiten zur immer größern Vollkommenheit keine Grenze gesetzt; jeder kann die Kenntnisse seiner Vorgänger benutzen, weiter gehen und seine Erfindungen andern mittheilen; dem Genie ist eine Grenze der Kunst gesetzt, die vermuthlich schon erreicht ist und nicht überschritten werden kann; auch kann das Genie seine Geschicklichkeit nicht mittheilen, die Gabe musterhafte Werke der schönen Kunst hervorzubringen, wird jedem unmittelbar von der Hand der Natur mitgetheilt und stirbt mit ihm, bis die Natur wieder einen andern eben so begabt, der nur eines Beispiels bedarf, damit das in ihm sich findende Talent in Wirksamkeit gesetzt werde.

Wie giebt denn nun aber das Genie in der schönen Kunst die Regel? — Nicht in Worten, so daß sie als eine Formel (Vorschrift) aufgestellt würde, denn sonst würde die Kunst nicht schöne, sondern mechanische Kunst

seyn; sondern durch das Kunstprodukt selbst. Aber auch nicht auf die Art, daß man durch die Vergleichung der Kunstprodukte untereinander oder auch selbst durch die Reflection über ein aufgestelltes Kunstwerk eine objektive Regel abstrahirte, welches alles nur zur mechanischen Kunst führen würde; sondern nur dadurch, daß die Betrachtung des Kunstprodukts denjenigen, welchen die Natur mit einem ähnlichen Verhältniß der Gemüthskräfte wie den Urheber des Werks begabt hat, in eine Stimmung versetzt, welche ihn fähig macht, ähnliche Produkte hervorzubringen. Die Muster der schönen Kunst sind daher das einzige Leitungsmittel die Kunst selbst auf die Nachkommenschaft zu bringen, welches durch bloße Beschreibungen nicht geschehen könnte.

Da ein jedes Kunstprodukt und also auch das der schönen Kunst durch Causalität nach Zwecken hervorgebracht wird, man aber nothwendig um einen Zweck ins Werk zu richten, bestimmte Regeln haben muß, so werden auch bei den Erzeugungen der schönen Kunst sich bestimmte Regeln finden müssen, von welchen das Genie sich nicht frei sprechen kann, die aber nicht die Schönheit, sondern die Richtigkeit seiner Darstellung angehen. Das Schulgerechte macht eine wesentliche, wenn gleich nicht die einzige Bedingung eines schönen Kunstprodukts aus. — So muß z. B. der Bildhauer Kenntniß des menschlichen Körperbaus haben, und wenn gleich diese Kenntniß verbunden mit der Geschicklichkeit den Meissel zu führen, immer noch nicht in den Stand setzt einen Apoll von Belvedere hervorzubringen, so kann doch auf der andern Seite nicht geleugnet werden, daß ohne diese Kenntniß es völlig unmöglich ist, den schönen Gott des Lichts darzustellen.

Aus der vorhergegangenen Erörterung ergiebt sich: Das Genie ist 1) ein Talent (Naturgabe), dasjenige hervorzubringen, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, folglich muß Originalität seine erste Eigenschaft

seyn; 2) es bringt Werke hervor, die als Muster verdienen aufgestellt zu werden und die also zum Richtmaß der Beurtheilung dienen, es ist exemplarisch; 3) es giebt als Natur (nicht als Wissenschaft) die Regel, es kann der Urheber des Kunstprodukts nicht angeben, wie sich die Ideen dazu in ihm finden (daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von genius, dem eigenthümlichen, einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist). Er wird von seinem Gegenstand begeistert: Ovids

Est deus in nobis, agitante calescimus illo

ist nicht blos auf die Dichter, sondern auf alle Künstler anwendbar; 4) es schreibt als Natur nicht der Wissenschaft, auch nicht der mechanischen, sondern der schönen Kunst, die Regel vor.

Zergliederung der Vermögen des Gemüths, welche zusammen verbunden seyn müssen, um das Genie auszumachen.

Jemand der ein Produkt der schönen Kunst hervorbringen will, muß zuvörderst sich einen bestimmten Begriff von dem, was er hervorbringen will, machen, dazu ist Verstand erforderlich. Allein da zur schönen Darstellung Anschaulichkeit gehört, so muß auch in dem Künstler eine, wenn gleich unbestimmte Vorstellung von dem Stoff (der Anschauung) vorhanden seyn, an und durch welchen er seinen Begriff darstellen will; dies setzt Einbildungskraft voraus, welche in einem bestimmten Verhältniß zum Verstande steht. Beide aber, Verstand und Einbildungskraft, insofern die letztere blos anschaulich darstellt, was der erste durch Begriffe denkt, sind zwar nothwendig zur schönen Kunst, allein noch nicht hinreichend; denn das Kunstwerk

soll in dem Beurtheilenden ein freies Spiel der Vorstellkräfte erwecken, so daß die Thätigkeit derselben sich wechselseitig untereinander belebt. Wir nennen aber, wie wir S. 203 gezeigt haben, Vorstellungen, welche ein sich selbst unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft, das zwar zweckmäßig für einen gegebenen Begriff, aber nicht durch denselben eingeengt und beschränkt ist, ästhetische Ideen. Das Kunstwerk muß also ästhetische Ideen erwecken, und dies ist nur möglich, insofern es ein Ausdruck ästhetischer Ideen ist. Hieraus folgt, daß der Künstler das Talent haben muß, ästhetische Ideen aufzufassen und darzustellen (einen sinnlichen Ausdruck dafür zu finden). Man nennt das Belebende Geist, der Künstler muß also Geist in seinen Produkten zeigen, damit er durch sie ein belebtes der Erkenntnißkräfte bewirke. Dieser Geist macht das dritte Erforderniß zum Genie, es besteht in einer ungesuchten unabsichtlichen subjektiven Zweckmäßigkeit der freien Einbildungskraft zum Verstande; sowohl dies Verhältniß beider Vorstellkräfte zu einander, als auch die Stimmung zur Aeußerung ihrer zweckmäßigen Thätigkeit (Begeisterung) ist nicht zu erlernen (durch Kunst hervorzubringen) sondern kann allein durch die Natur des producirenden Subjekts hervorgebracht werden. Durch den Geist wird der Künstler schöpferisch, und ein Werk wird im hohen Sinn des Worts nur dann ein Kunstwerk genannt zu werden verdienen, wenn es unverkennbare Zeichen dieses schöpferischen Geistes (ποιησις) an sich trägt; zu einem jeden Kunstwerk gehört also Poesie (Dichtkunst), wenn sie gleich nicht immer ihre Schöpfung in hörbaren willkührlichen Zeichen (Worten) darstellt.

Nach diesen Voraussetzungen erklärt Kant Genie durch musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnißvermögen. — Das Genie wirkt nun auf eine doppelte Weise; einmal als Beispiel der Nachfolge für ein anderes Genie, indem durch das Kunstprodukt des ersten in dem andern das

Gefühl der eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, daß diese selbst dadurch eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt; zweitens als Muster der Nachahmung, insofern das Genie durch sein Beispiel eine Schule bildet, d. h. eine methodische Unterweisung nach Regeln, so weit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können.

Zu den Produkten der schönen Kunst ist aber außer dem Genie, welches ihnen Originalität und Geist giebt, noch Geschmack erforderlich. Dieser übernimmt die Disciplin des Genies, giebt ihm die Leitung und ertheilt dem Stoff, den das Genie liefert, die gefällige Form, welche auf allgemeinen Beifall Anspruch zu machen, berechtigt. Das Genie giebt dem Kunstwerk Leben und Kraft, der Geschmack Schönheit; Genie ohne Geschmack ist wilder, tobender Geist, dessen Kraft man bewundert, aber nicht liebt; Geschmack ohne Genie bringt todte Schönheit hervor. Ein Produkt ohne Genie kann schön seyn, allein es gehört sodann doch nicht der schönen Kunst an. Beide finden sich selten zusammen vereinigt:

Warum will Geschmack und Genie sich so selten vereinen?
Jener fürchtet die Kraft, diese fürchtet den Zaum.
Goethe.

Das Genie muß durch äußere Ursachen geweckt werden, dahin gehört unter andern die Betrachtung geistreicher Kunstprodukte; es muß gebildet (vervollkommnet) werden, dies geschieht durch das Studium der schönen Natur und musterhafter Werke der schönen Kunst. Allein wenn gleich das Genie Muster aufstellt, wodurch ein gleichgestimmter Geist erweckt und gebildet werden kann, so muß man doch seine Werke nicht für Urbilder der Schönheit halten, welche unübertrefflich sind. Das Urbild (archetypon) muß in jedem Künstler seine productive Einbildungs-

kraft erzeugen, was er nach dieſem Urbild bildet iſt nur Nachbild (ectypon) deſſelben, was, ſo vollkommen es auch immer ſeyn mag, doch nie das Urbild erreicht.

Wer nach Muſtern ſich bildet, muß nie ſklaviſch nachahmen, oder wohl gar kindiſch nachäffen, ſo daß die Fehler, die das Genie beging, und die man ihm ſeiner übrigen großen Verdienſte wegen, verzeiht, nachgemacht werden, weil man in ihnen die Originalität des Geiſtes zu finden meint; es muß der Nachahmende noch immer Freiheit der Gemüthskräfte genug übrig behalten, um etwas eigenes und charakteriſtiſches zu liefern. —

Ein dem ſklaviſchen Nachahmen entgegengeſetzter Fehler iſt das Manieriren, wo jemand um ſich von dem Troß der Nachahmer (imitatorum pecus) zu entfernen, abſichtlich Eigenthümlichkeiten, (die man beſſer Sonderbarkeiten nennen ſollte) erkünſtelt, denen man den Zwang anſieht und die den darzuſtellenden Ideen gar nicht angemeſſen ſind.

Eintheilung der ſchönen Künſte.

Kant ſtellt in ſeiner Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft eine Eintheilung der ſchönen Künſte auf, die er ſelbſt aber nur für einen Verſuch ausgiebt.

Er geht davon aus, ſchöne Kunſt drückt äſthetiſche Idee aus; ſie iſt alſo mit der Sprache des Menſchen, durch welche dieſer auch ſeine Vorſtellungen und Empfindungen ausdrückt, analog. Die Analogie dient zum Eintheilungsgrund der ſchönen Künſte. Zum Ausdruck in der Sprache gehören drei Stücke: Worte, Gebehrdung und Ton (Articulation, Geſticulation und Modulation), nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdruck macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus, denn Gedanke, Anſchauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übertragen.

Dieser Analogie nach giebt es dreierlei Arten schöner Künste: die redende, die bildende Kunst und die des Spiels der Empfindungen als äußerer Sinneneindrücke. *)

1. Die redende Kunst zerfällt in zwei Arten: in Beredsamkeit und Dichtkunst. Jene ist die Kunst ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben, diese ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes anzuführen.

Der Redner kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuhörer zu unterhalten, der Dichter kündigt blos ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er blos dessen Geschäfte zu treiben die Absicht gehabt hätte (der Redner belehrt unterhaltend, der Dichter unterhält belehrend). Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnißvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch nicht wohl vereinigen lassen, muß unabsichtlich zu seyn und sich von selbst so zu fügen scheinen, sonst ist es nicht schöne Kunst. Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muß; denn schöne Kunst muß in doppelter Bedeutung freie Kunst seyn; sowohl, daß sie nicht als Lohngeschäfte eine Arbeit sei, deren Größe sich nach einem bestimmten Maaßstabe beurtheilen, erzwingen und bezahlen läßt; sondern auch, daß das Gemüth sich zwar damit beschäftigt, aber dabei doch ohne auf einen andern Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

*) Kant fügt als Anmerkung hinzu, daß die Eintheilung auch zweigliedrig gemacht werden könne; darnach zerfiele die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken und der Anschauungen, und die letztere in die der Form (eigentliche Anschauung) und der Materie (Empfindung).

2. Die bildenden Künste sind entweder die der Sinnenhoheit (Plastik) oder des Sinnenscheins (Mahlerei). Jene macht Gestalten für zwei Sinne (Gesicht und Tasten) kennbar, ob zwar in Rücksicht auf Schönheit nur für den ersten; diese nur für einen, den des Gesichts.

Die Plastik ist entweder Bildhauerkunst oder Baukunst. Die erstere stellt Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren konnten, körperlich dar, doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit; die zweite ist die Kunst, Begriffe von Dingen, welche nur durch Kunst möglich sind und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch-zweckmäßig, darzustellen. Bei der letztern ist ein gewisser Gebrauch des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der erstern ist der bloße Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptsache. Zur Baukunst gehört also auch alles Hausgeräth, und die Angemessenheit des Produkts zu einem gewissen Gebrauch macht das Wesentliche eines Bauwerks, hingegen daß die körperliche Gestalt blos zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, das Wesentliche des Bildwerks macht. Das Bildwerk ist als körperliche Darstellung bloße Nachahmung der Natur, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, daß es aufhöre als Kunst und Produkt der Willkühr zu erscheinen.

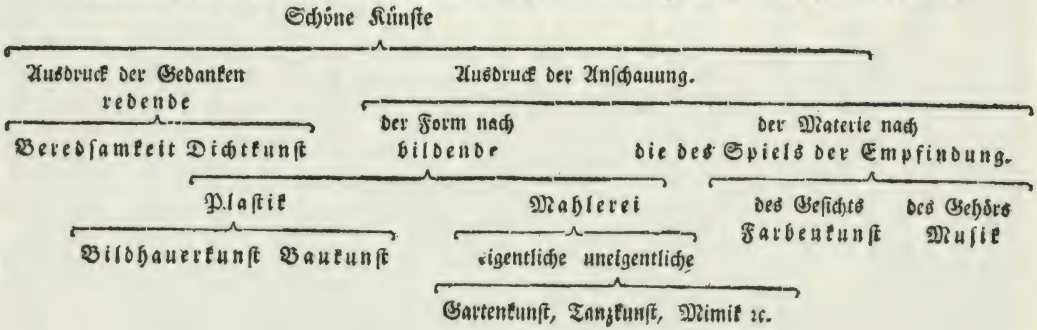
Die Mahlerei stellt den Sinnenschein mit ästhetischen Ideen verbunden dar; sie zerfällt in die eigentliche und uneigentliche Mahlerei. Die erste giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung, die zweite giebt diese zwar nach der Wahrheit, aber nur für das Auge, so daß der Sinn des Gefühls keine anschauliche Vorstellung von einer solchen Form verschaffen kann. Zu der uneigentlichen

Mahlerei gehört: die Luſtgärtnerei, die Putzmacherkunſt, die Kunſt der Kleidung nach Geſchmack, die Verzierung der Zimmer durch Dinge, welche blos zur Anſicht dienen, Mimik, Tanzkunſt u. ſ. w.

Kant rechtfertigt, daß er die bildende Kunſt analogiſch mit der Gebehrdung (Geſticulation) in einer Sprache zuſammenſtellt, dadurch, daß der Geiſt des Künſtlers durch dieſe Geſtalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck giebt und die Sache ſelbſt gleichſam mimiſch ſprechen macht: ein ſehr gewöhnliches Spiel unſerer Phantaſie, welche lebloſen Dingen ihrer Form gemäß einen Geiſt unterlegt, der aus ihnen ſpricht.

Die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen (die von außen erzeugt werden) und das ſich gleichwohl doch allgemein mittheilen läßt, iſt nichts anders als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton deſſelben betreffen und in dieſer weitläuftigen Bedeutung des Worts kann ſie in das künſtliche Spiel mit dem Tone der Empfindung des Gehörs und des Geſichts mithin in Muſik und Farbenkunſt eingetheilt werden.

Tabellariſche Ueberſicht der von Kant gegebenen Eintheilung der ſchönen Künſte.



Eine andere Eintheilung der schönen Künste giebt Herr Prof. Christian Wilhelm Snell in seinem Lehrbuch der Critik des Geschmacks, die wir unsern Lesern gleichfalls mittheilen wollen. Sein Eintheilungsgrund sind die Zeichen, deren sie sich als Mittel der sinnlichen Darstellung bedienen. Diese sind theils natürliche, theils willkührliche Zeichen. Ein Zeichen heißt natürlich (nachbildend), wenn sich zwischen ihm und der bezeichneten Sache ein durch die Natur selbst bestimmter, sogleich in die Augen fallender Zusammenhang findet, willkührlich, wenn dieser natürliche Zusammenhang nicht statt findet. Diejenigen schönen Künste, welche sich willkührlicher Zeichen zur sinnlichen Darstellung bedienen, sind die redenden Künste (Dichtkunst und Beredsamkeit). Die natürlichen Zeichen sind theils hörbar, theils sichtbar. Die ersten geben die Musik. Die sichtbaren natürlichen Zeichen bestehen entweder in Veränderungen im Raume (Bewegungen) oder in bleibenden Gestalten. Die Raumveränderungen werden an der Person des Künstlers wahrgenommen, welcher entweder Gedanken und Gefühle durch Gebehrden ausdrückt, in der Mimik, oder durch willkührliche Bewegungen zu gefallen sucht, in der gemeinen Tanzkunst, aus deren Verbindung mit der Mimik die höhere Tanzkunst entsteht. Die bleibenden Kunstgestalten erscheinen außer der Person des Künstlers und zwar entweder in Linien, Umrissen und Farben auf Flächen, in der Zeichnungskunst und Mahlerei oder in den Körpern und zwar theils zur blos nachahmenden Darstellung natürlicher Körper in der Plastik (Bildhauerkunst), theils zur Verschönerung mechanischer Kunstwerke, in der Baukunst, oder der Natur selbst, in der Gartenkunst.

Anmerkung.

Es braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß mehrere schöne Künste in einem und demselben Produkt

vereinigt werden können; dies ist z. B. in einem Ballet der Fall, wo Dichtung, Mimik, Musik, Mahlerei und Tanzkunst verbunden sind; auch können, obgleich in der schönen Kunst das Wesentliche in der Form besteht, doch auch andere Gefühle des Wohlgefallens als des Reizes, der Rührung, am Erhabenen, an der sittlichen Würde u. s. w. damit verknüpft werden.

Vergleichung der schönen Künste unter einander in Rücksicht ihres ästhetischen Werths.

Wenn man die schönen Künste unter einander in Rücksicht ihres ästhetischen Werths vergleicht, so scheint die Dichtkunst aus folgenden Gründen die erste Stelle zu verdienen. Ihr Wirkungskreis ist der ausgebreitetste, denn ihr stehen die meisten Mittel zu Gebote; alles was die Natur und die übrigen schönen Künste erzeugen, braucht sie als Mittel zu ihrem Zweck, indem sie es durch Worte der Einbildungskraft darstellt; sie kann die größte Mannigfaltigkeit geben; sie ist am tauglichsten zur Darstellung ästhetischer Ideen; sie spielt am leichtesten mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen, weil sie ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel erklärt, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäßig gebraucht werden kann; sie stärkt das Gemüth an meisten und wegen der Beschaffenheit der Zeichen, deren sie sich zur Darstellung bedient, führt sie den Geist am leichtesten vom blos Sinnlichen ab, bereitet ihm den Weg zum Uebersinnlichen und hat so auf die Cultur desselben den größten Einfluß. Die Beredsamkeit scheint ihr zwar hierin gleich zu seyn; allein entweder ist ihr Geschäft einem höhern (Ueberzeugung zu bewirken) untergeordnet, so daß sie nur für verschönernde Kunst gelten kann (Eloquenz und Styl *);

*) Cato definirte einen Redner: vir bonus dicendi peritus.

oder wenn ſie den Zweck hat andere zu überreden (ars oratoria), d. i. durch den ſchönen Schein zu hintergehen, ſo iſt dieſer Zweck nicht zu billigen. — Am innigſten wirkt unter allen ſchönen Künſten die Muſik, ſie gewährt alſo am meiſten Genuß; auch iſt ſie den Zeichen nach, deren ſie ſich bedient, am nächſten mit der Dichtkunſt verwandt und alſo am leichteſten mit ihr zu verbinden. Sie wirkt aber mehr zum Genuß als zur Cultur des Geiſtes, daher verlangt ſie wie jeder Genuß öftern Wechſel und hält die mehrmahlige Wiederholung nicht aus, ohne Ueberdruß zu erzeugen. Die bildenden Künſte ſtehen ihr zwar in Rückſicht des Genuſſes nach, allein ſie haben in Rückſicht der Cultur der Seelenkräfte einen Vorzug vor der Muſik. Unter den bildenden Künſten erhält die Mahlerei den Vorzug, weil ſie ein weiteres Feld hat; weil ſie als Zeichnungskunſt allen übrigen bildenden Künſten zum Grund liegt, und weil ſie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anſchauung, dieſen gemäß mehr erweitern kann, als es den übrigen bildenden Künſten erlaubt iſt.

Critik der teleologiſchen Urtheilskraft

oder

Unterſuchungen über das Prinzip der Beurtheilung der Natur in Rückſicht auf objektive Zweckmäßigkeit.

Ich habe bei der Vergleichung äſthetiſcher Urtheile wie ich glaube hinlänglich auseinander geſetzt, was unter Zweck und Zweckmäßigkeit zu verſtehen ſei, auch iſt dort der Unterſchied zwiſchen ſubjektivem und objektivem Zweck und zwiſchen ſubjektiver und objektiver, formaler und materialer, äußerer und innerer Zweckmäßigkeit angegeben worden; ich ſetze dies als bekannt voraus und knüpfe den Faden wieder an.

Die Zweckmäßigkeit heißt intellectuell, wenn ſie durch den Verſtand, äſthetiſch, wenn ſie durch Gefühl erkannt wird; ſo iſt z. B. die Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, dem wir im Geſchmacksurtheil Schönheit beilegen, äſthetiſch; die Zweckmäßigkeit des Kreiſes, um eine Menge geometriſcher Aufgaben zu löſen, intellectuell.

Die intellectuelle Zweckmäßigkeit kann entweder formal oder material (real) ſeyn. Im letztern Fall macht die Zweckmäßigkeit den Begriff von dem Gegenſtande ſelbſt erſt möglich, mit andern Worten, der Gegenſtand oder ſeine Form wird blos in Rückſicht auf dieſen Gebrauch als möglich angeſehen, welches im erſten Fall

nicht ſtatt findet. So findet bei einem Gebäude, was zum Kornſpeicher beſtimmt iſt, intellectuelle reale Zweckmäßigkeit ſtatt, der Begriff des Gebäudes ſelbſt und ſeiner Form iſt nur erſt durch den Gebrauch, den man davon machen will, möglich. — In der Geometrie kommt vielen Gegenſtänden, z. B. dem Kreiſe, den Kegelſchnitten u. ſ. w. intellectuelle Zweckmäßigkeit zu, dieſe iſt aber nicht real, d. h. der Gebrauch zur Auflöſung vieler wichtiger Aufgaben nicht blos in der Geometrie, ſondern auch in der Phyſik, Aſtronomie u. ſ. w. bringt die Begriffe des Kreiſes und der Kegelſchnitte nicht hervor, ſondern blos formal, in der Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes gegründet; es iſt Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Der Kreis, die Kegelſchnitte u. ſ. w. ſind Anſchauungen, welche durch den Verſtand nach einem Prinzip beſtimmt worden; dies Prinzip iſt der willkührliche Begriff, welcher auf den Raum (einer Form der Anſchauung) angewandt worden. Hierdurch wird Einheit in die Mannigfaltigkeit der Conſtructionen gebracht, und ſo entſpringt Zweckmäßigkeit ohne daß dem Gegenſtande ein Zweck zum Grunde läge. Alle Vorſtellungen, worauf es hier ankömmt, haben ihren Grund im Subjekt, der Begriff iſt ein willkührliches Produkt des Verſtandes, und die Anſchauung blos eine Vorſtellung, die a priori in dem Menſchen angetroffen wird. — Daß uns aber demungeachtet dieſe Zweckmäßigkeit überraſcht und Bewunderung in uns erregt, rührt daher, daß die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit aus einem Prinzip ſich ergiebt, nicht analytiſch aus dem Begriffe abgeleitet werden, ſondern außer demſelben noch einer Anſchauung bedürfen, wodurch er dargeſtellt wird. Dadurch aber bekommt dieſe Einheit das Anſehen, als ob ſie empiriſch einen von unſerer Vorſtellungskraft unterſchiedenen äußern Grund der Regeln habe, und alſo die Uebereinſtimmung des Objekts zu dem Bedürfniß der Regeln, das dem Verſtande eigen iſt, an ſich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf

gerichteten Zweck möglich sei. Nach der vorhin gegebenen Darstellung aber, die freilich eine kritische Untersuchung unserer Erkenntnißvermögen voraussetzt, wird deutlich, daß da der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft einem Begriffe gemäß) das Objekt allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge außer uns, sondern eine bloße Vorstellungsart in uns ist, wir also die Figur, welche wir einem Begriffe angemessen zeichnen, die, in unsre eigene Vorstellungsart von dem, was uns äußerlich, es sei an sich was es wolle, gegeben wird, wie die Zweckmäßigkeit in ihm hineinbringen, nicht von ihm über dieselbe belehrt werden, folglich zu jener keinen besondern Zweck außer uns am Objekt bedürfen. — Wenn wir also mannigfaltige Aufgaben die Bewegung der Planeten oder die Wurfbewegungen betreffend vermittelst Ellipsen und Parabeln auflösen und diese Linien in dieser Rücksicht zweckmäßig finden, so ist die Zweckmäßigkeit nicht in den außer uns vorhandenen Objekten, sondern in unserer Form der Vorstellungen zu suchen, denen die Gegenstände der Sinnenwelt als Erscheinungen unterworfen sind.

Von der Zweckmäßigkeit der Natur.

Es läßt sich mit Recht erwarten, daß unter den vielen Produkten der Natur sich mehrere finden werden, welche so beschaffen sind, daß sie unsere Erkenntnißkräfte (Einbildungskraft und Verstand) in eine harmonische Thätigkeit versetzen, denen man daher den Namen schöner Formen beilegt, und die also das Ansehen haben, als wären sie ganz eigentlich für unsere ästhetische Urtheilskraft angelegt, als käme ihnen subjektive formale Zweckmäßigkeit zu. Eben so kann unter den vielen Produkten der Natur als möglich erwartet werden, daß mehrere derselben Regeln unterworfen sind, die sich aus willkühr-

lichen Begriffen, welche vermittelst unserer Einbildungskraft in der Form der äußern Sinnenwelt als Welt der Erscheinungen (mundus phenomenon), dem Raum, a priori dargestellt werden, ableiten lassen; so daß es das Ansehen gewinnt, als käme ihnen objektive formale Zweckmäßigkeit zu. Endlich muß die Urtheilskraft, da wir nur im Stande sind das Besondere durch das Allgemeine zu erkennen, mit andern Worten, da wir gezwungen sind, unsere Anschauungen auf Begriffe zu bringen, um deutliche Erkenntnisse zu erhalten, die Natur betrachten, als sei unter dem Mannigfaltigen der Gegenstände derselben Uebereinstimmung zur Vorstellung der Arten, unter diesen Uebereinstimmung zur Vorstellung der Gattungen u. s. w. Diese intellektuelle subjektive Zweckmäßigkeit, die wir den Erscheinungen der Natur beilegen, und die wir ihnen zum Behuf unseres möglichen Verstandesgebrauchs beilegen müssen, wird durch die Erfahrung, daß sich die Gegenstände der Natur classificiren lassen, hinreichend bestätigt.

Die Erfahrung scheint uns aber auch auf eine objektive reale Zweckmäßigkeit der Produkte der Natur hinzuweisen. Objektive materiale Zweckmäßigkeit setzt einen Zweck voraus, d. h. die Idee der Wirkung muß vor der Ursach vorhergehen und die Causalität der letztern werden. Die Einrichtung eines Gebäudes hat objektive materiale Zweckmäßigkeit; der Erbauer desselben dachte zuvörderst wozu er das Gebäude brauchen wollte (den Zweck) und dieser bestimmte ihn, das Haus so und nicht anders zu erbauen. Dies ist nun auf eine doppelte Weise möglich, entweder der Gegenstand ist an sich Zweck, oder er ist als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch anderer Ursachen zu betrachten; im ersten Fall findet innere, im andern äußere Zweckmäßigkeit statt. Die erstere, welche auch Vollkommenheit genannt wird, kömmt z. B. mehreren Produkten der schönen Kunst, die andere, welche Brauchbarkeit, Nutzbarkeit genannt wird, kömmt z. B. der Feuermaschine, dem Barometer u. s. w. zu.

Was die äußere objektive materiale Zweckmäßigkeit betrifft, so scheint sie allerdings bei Naturprodukten angetroffen zu werden. Das Gras dient den Schaafen und dem Rindvieh zum Futter und diese den Menschen zur Nahrung. Der Mensch bedient sich des Pferdes zum Reiten, des Kameels zum Tragen der Lasten, des Stiers zum Pflügen, der Zweige von Weiden um Körbe zu flechten, des Queckſilbers zur Heilung veneriſcher Krankheiten u. ſ. w.

Dieſe Zuträglichkeit und Brauchbarkeit kann nicht geleugnet werden, ſie wird durch Erfahrung erkannt; ob aber dieſe äußere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte durchaus äußere Zwecke der Natur fordert, iſt eine andere Frage.

Bei der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte erhalten wir eine Reihe von Dingen, von denen jedes vorhergehende Glied als zweckmäßig für das nachfolgende betrachtet wird; ſoll hier nun nicht blos äußere Zweckmäßigkeit zum Behuf unſerer Beurtheilung, ſondern äußere Zwecke zum Behuf der Exiſtenz der Glieder ſelbſt, angenommen werden, ſo iſt jedes Glied auch nicht als Zweck an ſich, ſondern als relativer Zweck anzuſehen; mit andern Worten, die Exiſtenz eines jeden Gliedes der Reihe wird durch die Exiſtenz des folgenden Gliedes bedingt; es exiſtirt, damit ein anderes exiſtiren könne. Der fruchtbare Boden exiſtirt, damit Gras wachſen kann; das Gras wächſt, damit das Schaaf ſich ernähre; das Schaaf exiſtirt, damit der Menſch davon ſich erhalte. — Hieraus ergiebt ſich, daß eine ſolche Reihe äußerer Zwecke in der Natur nur exiſtiren kann, in ſo fern es Weſen giebt, welche dieſe Reihe ſchließen, d. h. ihrer ſelbſt, nicht anderer äußerer Dinge halber, von der Natur hervorgebracht ſind. Es kann alſo nur äußere Naturzwecke geben, in ſo fern es Naturprodukte giebt, denen innere objektive, materiale Zweckmäßigkeit zukömmt, oder welches einerlei iſt, die als innere Naturzwecke exiſtiren, daher werden dieſe auch Naturzwecke ſchlechthin genannt und

wir werden in der Folge den Ausdruck in dieſer Bedeutung nehmen. — Freilich iſt auch alsdann nicht von den Naturdingen die Rede, welche der Menſch durch Freiheit ſeiner Cauſalität als Mittel zur Erreichung ſeiner thörichten oder vernünftigen Abſicht braucht; es ſind dieſe nicht als relative Naturzwecke auf dieſen Gebrauch zu betrachten. Setzt man voraus, die Menſchen haben auf Erden leben ſollen, ſo müſſen nur die Mittel, ohne die ſie als Thiere und ſelbſt als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch ſei) nicht beſtehen konnten, als nothwendig exiſtirend angenommen und als Naturzwecke angeſehen werden.

Ehe wir nun beſtimmen können, ob es Naturprodukte giebt, die als Zwecke an ſich exiſtiren, abſolute Naturzwecke ſind, müſſen wir uns um die weſentlichen Kennzeichen eines abſoluten Naturzwecks bekümmern.

Es gehört zu demſelben zweierlei: einmal der Gegenſtand muß als Zweck an ſich und ſodann er muß als Naturprodukt exiſtiren. Durch das erſte Merkmal unterſcheidet er ſich von den Produkten der mechaniſchen Natur, durch das andere von den Kunſtprodukten des Menſchen.

Der Begriff des Zwecks ſetzt den Begriff der Cauſalität voraus, aber nicht einer Cauſalität die mechaniſch, ſondern durch Begriffe beſtimmt wirkt. Um alſo einzuſehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich ſei, dazu wird erfordert, daß ſeine Form nicht nach bloßen Naturgeſetzen, d. i. ſolchen Geſetzen, welche von uns durch den Verſtand allein auf Gegenſtände der Sinne angewandt, erkannt werden können, möglich ſei, ſondern daß ſelbſt die empiriſche Erkenntniß deſſelben, in Rückſicht ihrer Urſach und Wirkung, Begriffe der Vernunft vorausſetze. Die Form des Gegenſtandes muß uns nach empiriſchen Naturgeſetzen als zufällig erſcheinen; da aber doch der Gegenſtand zur Natur gehört, ſo muß es eine andere Cauſalität geben, aus welcher die Vernunft die Form als Wirkung

nothwendig erkennt, und dies kann keine andere seyn als die nach Begriffen, von welcher die Vernunft, in so fern sie praktisch (Wille) ist, selbst Beispiele liefert.

Daß aber ein Begriff den Grund eines Gegenstandes seiner Form nach enthalte, dazu wird erfordert, daß das Mannigfaltige des Objekts zu einer Einheit des Begriffs so zusammenstimme, daß alles was in dem Objekt enthalten seyn soll, sich dadurch a priori bestimmen läßt. Die Theile des Gegenstandes müssen untereinander in Gemeinschaft unter Vermittelung des Begriffs des Ganzen stehen, so daß aus der Beschaffenheit des einen Theils die Beschaffenheit aller andern, und umgekehrt aus der Beschaffenheit jedes andern, sich seine Beschaffenheit erkennen läßt. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen, an dem Apoll von Belvedere bestimmt (bei hinlänglicher Einsicht dessen was der Gegenstand seyn soll) die Größe der Hand, die Größe des Kopfs und umgekehrt die letztere die erste.

Durch diese Zufälligkeit des Produkts in Rücksicht seiner Form nach empirischen Naturgesetzen, die aber durch Causalität nach Begriffen nothwendig bestimmt wird, unterscheidet sich der Gegenstand als Zweck von den mechanischen Erzeugungen der Natur, stimmt aber mit den Kunstwerken überein, d. h. mit solchen Produkten, welche durch eine von der Materie verschiedene vernünftige Ursach nach Begriffen hervorgebracht werden. — Soll also ein Gegenstand Naturzweck seyn, so muß noch etwas hinzukommen, wodurch er sich von den Kunstprodukten unterscheidet, d. h. er muß nicht durch eine von sich verschiedene vernünftige Ursach hervorgebracht werden. Er muß sich also selbst zweckmäßig hervorbringen. Bei der Hervorbringung nach Zwecken wird erfordert, daß der Begriff der Wirkung Ursach von der Ursach der Wirkung wird. Soll also ein Körper ein Naturzweck seyn, so muß er von sich selbst Ursach und Wirkung seyn. — Nun versteht es sich freilich, daß insofern etwas Ursach

von einem andern iſt, es nicht Wirkung von demſelben ſeyn kann. Allein es läßt ſich doch auch eine Verknüpfung von der Art unter den Dingen denken, nach welcher die Wirkung auf die Urſach ſo zurück wirkt, daß dieſe dadurch als Urſach erhalten wird.

Wenn wir uns nun in den Erzeugniſſen der äußern Sinnenwelt umſehen, ob unter ihnen Dinge ſich finden, welchen die von uns im Vorhergehenden aufgeſtellten Erforderniſſe eines Naturzwecks zukommen, ſo finden wir, daß die organiſirten Naturweſen allerdings die geforderten Merkmale enthalten; es verhalten ſich nämlich dieſe Gegenſtände gegen ſich ſelbſt als Urſach und Wirkung in einer dreifachen Rückſicht: erſtlich inſofern ſie ſich ſelbſt als Gattung erzeugen; zweitens inſofern jedes Einzelne ſich ſelbſt als Individuum erzeugt; drittens indem ein Theil deſſelben ſich ſelbſt ſo erzeugt, daß die Erhaltung des einen Theils von der Erhaltung des andern wechſelſeitig abhängt.

Ein Beiſpiel wird das Geſagte deutlicher machen. Ein Baum zeugt erſtlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgeſetze. Der Baum aber, den er erzeugt iſt von derſelben Gattung und ſo erzeugt er ſich ſelbſt der Gattung nach, er iſt nur durch die Gattung und die Gattung durch ihn. Zweitens erzeugt der Baum ſich als Individuum. Dieſe Art nennen wir Wachsthum, allein ſein Wachsthum iſt nicht eine Größenzunahme nach mechaniſchen Geſetzen, ſondern von derſelben gänzlich unterſchieden. Die Materie, welche er zu ſich hinzuſetzt, verarbeitet er erſt zu ſpecifiſch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann. Drittens erzeugt jeder Theil des Baums ſich ſelbſt ſo, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechſelsweiſe abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von ſeiner eigenen Art hervor und eben ſo der Pfropfreis auf

einem andern Stamme. Daher kann man auch demſelben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos auf dieſem gepfropft oder oculirt, mithin als einen für ſich ſelbſt beſtehenden Baum anſehen, der ſich nur an einen andern anhängt und paraſitiſch nährt. Zugleich ſind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig, denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten und ſein Wachsthum hängt daher von dieſer ihrer Wirkung auf dem Stamme ab. Hieher gehört auch die Selbſthülfe der Natur in dieſen Geſchöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils der zur Erhaltung der andern gehörte, von dieſen ergänzt wird; der Mißgeburten oder Mißgeſtalten im Wachsthum, da gewiſſe Theile wegen vorkommender Mängel oder Hinderniſſe, ſich auf ganz neue Art formen, um das was da iſt, zu erhalten und ein animaliſches Geſchöpf hervorzubringen.

Zu einem Körper alſo, der an ſich und ſeiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden ſoll, wird erfordert, daß die Theile deſſelben einander insgeſammt ihrer Form ſowohl als Verbindung nach, wechſelſeitig und ſo ein Ganzes aus eigener Cauſalität hervorbringen, deſſen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Weſen, welches die einem ſolchen Produkt angemeſſene Cauſalität nach Begriffen beſäße) Urſache von demſelben nach einem Prinzip, folglich die Verknüpfung der wirkenden Urſachen zugleich als Wirkung durch Endurſachen beurtheilt werden könnte. In einem ſolchen Produkte der Natur wird ein jeder Theil, ſo wie er nur durch alle übrige da iſt, auch als um der andern und des Ganzen willen exiſtirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug iſt (denn er könnte auch Werkzeug der Kunſt ſeyn und ſo nur als Zweck überhaupt möglich vorgeſtellt werden), ſondern als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechſelſeitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunſt, ſon-

dern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur seyn kann und nur dann und darum wird ein solches Produkt als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen als Naturzweck genannt werden können.

Vergleichung eines Kunstprodukts mit einem Naturzweck (organisirten Körper).

Daß die organisirten Körper eine größere Aehnlichkeit mit den Kunstprodukten der Menschen haben als die unorganisirten Produkte des Naturmechanismus, fällt in die Augen, aber eben so bald lernt man einsehen, daß doch auch zwischen beiden wesentliche Verschiedenheiten statt finden. Ich glaube, daß eine nähere Betrachtung dieser Uebereinstimmung und Verschiedenheit ein helleres Licht auf die vorher vorgetragenen Sätze werfen wird.

Organisirte Körper und Kunstprodukte kommen darin überein, daß bei beiden die Form und Verbindung der Theile in Beziehung auf empirische Gesetze des Naturmechanismus als willkührlich und zufällig erscheinen; daß diese Form und Verbindung nur durch die Idee des Ganzen bestimmt wird, und daß sie aus diesem Begriffe sich die Beschaffenheit der Theile und die Art ihrer Verbindung, so wie bei hinlänglicher Einsicht aus der Beschaffenheit eines oder mehrerer Theile, der Begriff des Ganzen und die Beschaffenheit der übrigen Theile erkennen läßt.

Organisirte Körper und Kunstprodukte weichen darin von einander ab, 1. daß die letztern einen von ihnen verschiedenen verständigen Urheber voraussetzen, welcher dem Stoffe der ihm anderweitig gegeben wird, nach in ihm sich findenden Begriffen Form und Verbindung ertheilt, dahingegen bei den organisirten Körpern der Stoff sich selbst Form giebt. 2. Daß kein Kunstprodukt Ursach von

seines gleichen wird (eine Uhr keine Uhren hervorbringt), welches bei den organisirten Körpern der Fall ist. 3. Daß jeder organisirte Körper von außen her Stoff in sich aufnimmt, eigenthümlich verändert und der Gattung gemäß zu der er gehört nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, welche die Selbsterhaltung nach Umständen erfordert, zu einem Ganzen zusammenstimmend, bildet, welches bei den Kunstprodukten nicht statt findet. Ein Kunstprodukt hat höchstens bewegende Kraft (z. B. eine Uhr, ein Räderwerk), dahingegen dem organisirten Körper auch bildende Kraft zukömmt, welche sie auch den Materien, die sie an sich nicht haben, mittheilt, wenn sie dieselben in sich aufgenommen hat. 4. Daß der organisirte Körper, wenn er in Unordnung gerathen, strebt diese zu verbessern, welches auch bei den Kunstprodukten nicht der Fall ist. — Man sagt daher von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt.

Von dem Prinzip der teleologischen Beurtheilung organisirter Wesen.

Die Unmöglichkeit, die im vorhergehenden Abschnitt angegeben, unterscheidende Merkmale der organisirten Körper aus dem Naturmechanism zu erklären, nöthigt uns, zu dem einzigen uns noch übrigen Prinzip der Causalität nach Endursachen (der innern Zweckmäßigkeit) unsere Zuflucht bei Beurtheilung derselben zu nehmen, und da stellen wir folgendes Prinzip auf: Ein organisirtes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben. *)

*) Dies Prinzip bezieht sich bei einem organischen Körper nur auf das, was ihm als einem solchen zukömmt. Wo-

Woher entſpringt dies Prinzip? Iſt es a priori oder a posteriori? Daß die Beobachtung der Gegenſtände der Erfahrung zu demſelben Veranlaſſung gegeben, iſt außer allem Zweifel; wir würden, wenn keine organiſirten Körper d. h. ſolche deren eigenthümliche Beſchaffenheit aus bloßem Naturmechanismus nicht erklärt werden kann, auf der Erde angetroffen werden, durchaus auf keine teleologiſche Beurtheilung der Naturprodukte gerathen und alſo dies Prinzip nicht aufſtellen können; auf der andern Seite aber trägt daſſelbe die Merkmale der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an ſich, wodurch es ſeinen Urſprung a priori beweißt. — So wie in der allgemeinen Naturlehre das Geſetz gilt: Es geſchieyt nichts von ungefähr, ſondern alles iſt nothwendige Wirkung einer vorhergegangenen Urſach und mit Aufhebung der Allgemeinheit dieſes Geſetzes alle Erfahrung überhaupt zerſtört werden würde; ſo gilt bei Erforſchung der Struktur der organiſirten Körper, das Prinzip: Nichts iſt in denſelben umſonſt. Höbe man die Allgemeinheit dieſes Geſetzes auf, ſo würde der Leitfaden aller Nachforſchung über dieſe Art von Naturdingen zerriſſen, und für unſere Beobachtung derſelben gar keine Regel mehr übrig bleiben. Daher wenn wir auch in den organiſchen Körpern Theile antreffen ſollten, deren Beſtimmung wir nicht angeben können, wie z. B. die Zirbeldrüſe im Gehirn, ſo geben wir deshalb das teleologiſche Prinzip nicht auf, wir ſagen nicht die Zirbeldrüſe hat keinen Zweck, ſondern nur, es ſei uns derſelbe unbekannt, laſſen aber denſelben als vorhanden und alſo auch die Möglichkeit ihn aufzufinden, immer ſtehen.

Dies Prinzip aber entſteht auf folgende Weiſe: Der Verſtand iſt die Quelle mehrerer Geſetze, welche er der Natur, als Inbegriff der Gegenſtände äußerer Sinne,

her erkennt man dies aber? Daran daß es ſich in der Fortpflanzung erhält.

a priori vorschreibt, und welche deswegen durchaus ihre Gültigkeit haben müssen, weil ohne sie für uns gar keine Erfahrungserkenntniß möglich wäre. Außer diesen allgemeinen Gesetzen aber entdecken wir durch Reflection über die Gegenstände der äußern Sinnenwelt mehrere besondere Gesetze. Diese Reflection geschieht durch die Urtheilskraft, wobei sie aber eine Regel befolgen, einen Leitfaden haben muß. So reflektirt sie über die besondern Gesetze der Causalverbindungen in der äußern Sinnenwelt, und da stößt sie auf Gegenstände, deren Beschaffenheit und Hervorbringung sich aus den Gesetzen des Naturmechanismus, der Reihe von Ursachen, die immer abwärts geht (nexus effectivus) durchaus nicht erklären läßt. Sie sieht sich daher nach einer andern Causalverbindung um und findet diese in dem praktischen Vermögen des Menschen (seinem Willen). Dies ist die Causalverbindung nach Zwecken. Da es nun nur diese beide Arten von Causalverbindungen (der realen und idealen Ursachen) geben kann, und sie bei ihrer Reflection mit der erstern nicht ausreicht, so nimmt sie zur zweiten ihre Zuflucht. Dieser Begriff der Zweckverbindung führt die Natur in eine ganz andere Ordnung der Dinge, indem wir der Möglichkeit eines Naturprodukts einen Begriff zum Grunde legen. Dieser Begriff enthält Einheit und er soll die Möglichkeit von Mannigfaltigem was durch die Anschauung gegeben wird, erklären; wir werden ihn aber alsdann auf alles, was an dem Gegenstand sich befindet, erstrecken müssen, denn wenn wir einen Theil des Gegenstandes aus mechanischen und einen andern aus teleologischen Ursachen ableiten wollten, so würde bei dieser Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurtheilung mehr übrig bleiben. Gesetzt daher auch, daß in einem organisirten Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten, so muß doch die Ursach, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so mo-

dificirt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer teleologiſch beurtheilt werden, ſo daß alles in ihm als organiſirt betrachtet werden muß und alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt Organ iſt.

Vom Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung über Natur überhaupt als Syſtem der Zwecke.

Das Vorhingeſagte betraf die innere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte, welche bei organiſirten Körpern ſtatt findet. Außer dieſer innern Zweckmäßigkeit giebt es noch eine äußere, von der wir bereits dargethan haben, daß ſie keinem hinreichende Berechtigung giebt, das Daſeyn der Gegenſtände, denen wir ſie beilegen, als Zwecke der Natur zu betrachten. Durch ſie wird nur eine Reihe von Dingen gedacht, wovon ſich jedes Glied auf ein anderes außer ihm bezieht. Da wir aber durch die organiſirten Körper beſtimmt werden, über den Naturmechanismus hinauszugehen und der Natur ein Vermögen beizulegen, Produkte hervorzubringen, welche nur durch den Begriff der Endurſachen (der Cauſalität durch Zwecke) von uns gedacht werden können, ſo können wir auch weiter gehen und die Einheit des überſinnlichen Prinzips auf das Naturganze als Syſtem ausdehnen; ſo daß wir auch diejenigen Gegenſtände der Natur deren Daſeyn oder zweckmäßiges Verhältniß zu andern Dingen es zwar nicht nothwendig macht, über den Mechanismus der blindwirkenden Urſachen hinauszugehen und ein anderes Prinzip für ihre Möglichkeit aufzuſuchen, dennoch als zu einem Syſtem der Zwecke gehörig betrachten. Auch Schönheit der Gegenſtände der Natur, welchen ſubjektive Zweckmäßigkeit in Rückſicht auf menſchliche Erkenntnißkräfte zukömmt, kann auf die Art als objektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen als Syſtem, worin der Menſch ein Glied iſt, betrachtet werden; wenn einmal die teleo-

logiſche Beurtheilung derſelben durch die Naturzwecke, welche uns die organiſirten Weſen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Syſtems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können ſie als eine Gunſt, welche die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß ſie über das Nützliche noch Schönheit und Reitze ſo reichlich austheilte und ſie deshalb lieben, ſo wie ihrer Unermeßlichkeit wegen, mit Achtung betrachten und uns ſelbſt in dieſer Betrachtung veredelt fühlen, grade als ob dies der Zweck der Natur ſei.

Doch iſt hierbei zu bemerken, daß das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung für die organiſirten Produkte unentbehrlich, da es hingegen in Beziehung auf äußere Zweckmäßigkeit zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich iſt, weil uns die Natur nicht im Ganzen als organiſirt erſcheint.

Von dem Gebrauch des teleologiſchen Prinzips der Beurtheilung der Natur.

Die Prinzipien ſind in Rückſicht ihres Gebrauchs von doppelter Art: conſtitutiv und regulativ. Iſt das Prinzip conſtitutiv, ſo dient es zum Oberſatz eines Vernunftſchluſſes und die Urtheilskraft leitet durch die Subſumtion unter die Bedingung deſſelben, neue Sätze ab, ſie ſteigt vom Allgemeinen zum Beſondern herab; iſt es regulativ, ſo beſtimmt es nichts über die Gegenſtände, ſondern dient blos zum Leitfaden bei Erweiterung unſerer Erkenntniß. Wäre das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung der Natur conſtitutiv, ſo wäre es für die beſtimmende Urtheilskraft, allein dann gehörte es auch derſelben nicht an, denn ſie iſt nicht geſetzgebend (nomothetiſch) ſondern blos Geſetze empfangend. Wäre das Prinzip der Teleologie conſtitutiv, ſo würde es etwas über die Gegenſtände der Sinnenwelt beſtimmen und ausſagen:

Es sind Produkte in der Natur (die organisirten Körper) nach Zwecken hervorgebracht und die Natur selbst als Ganzes ist ein Produkt einer nach Zwecken wirkenden Ursach. Ein solches Prinzip kann von der Vernunft nicht gebilligt werden; es würde den Naturzusammenhang zerreissen und in die Reihe der Ursachen der Sinnenwelt etwas Uebersinnliches einführen, was kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung, also auch einer möglichen Erkenntniß werden kann. Wir würden um Erscheinungen in der Natur zu erklären die Natur selbst ganz verlassen und einen von ihr verschiedenen übersinnlichen Urheber aufstellen. Wir wissen aber aus der Critik unsers Erkenntnißvermögens, deren Hauptinhalt in der ersten Abtheilung dieses Werks vorgetragen wurde, daß wir durchaus nicht berechtigt sind im Gebiet unserer Erkenntnisse übersinnliche Gegenstände einzuflechten, und daß alle Erkenntniß überhaupt unsicher wird, sobald dies geschieht. — Sätze, welche in Rücksicht der Naturerkenntnisse einen constitutiven Gebrauch gestatten, sind, wie alle Sätze entweder a priori oder a posteriori. Die erstern sind entweder die Gesetze für eine Natur überhaupt (sowohl der Gegenstände des äußern als der des innern Sinnes) welche wir in dem ersten Theil dieses Werks unter dem Titel der Gesetze des Verstandes vorgetragen haben, sie gelten nur für die Erscheinungen und sind auf sinnliche Anschauungen eingeschränkt, oder die Gesetze der äußern Sinnenwelt, welche sich aus jenen Gesetzen vermittelst der Vorstellung des Raums als Form der äußern Sinnenwelt ableiten lassen (Kant hat sie in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft vorgetragen). Beide gestatten keinen Uebergang zu dem Uebersinnlichen. — Was aber die Erkenntnißregeln betrifft, welche wir a posteriori durch Beobachtung erhalten, so fällt in die Augen, daß sie keine Erkenntniß des Uebersinnlichen gewähren können. Die Erfahrung würde blos sagen: Es giebt Naturprodukte, deren Möglichkeit wir nicht aus mecha-

niſchen Urſachen erklären können, ſo wie es wiederum andere giebt, bei denen wir Brauchbarkeit und Zuträglichkeit antreffen.

Das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung der Natur kann alſo blos regulativ ſeyn; es ſagt nicht: Es giebt Gegenſtände in der Natur, die als Naturzwecke exiſtiren, ſondern: Es giebt Produkte der Natur, die wir nicht anders als nach den Begriffen von Naturzwecken beurtheilen können. Es ſpricht nicht über die Exiſtenz der Naturgegenſtände und deren Möglichkeit, ſondern nur über die Beurtheilung der Möglichkeit derſelben; es behauptet nicht, daß Gegenſtände der Natur nach Abſichten hervorgebracht ſind, welches unerweislich und vermeſſen (die Grenzen unſerer Erkenntnißkräfte überſchreitend) wäre, ſondern daß wir uns des Begriffs der Zweckmäßigkeit zum Leitfaden unſerer Reflection über gewiſſe Gegenſtände der Natur bedienen müſſen; es beſtimmt dies Prinzip objektiv nichts über die Gegenſtände, ſondern nur ſubjektiv über unſer Verfahren zur Erkenntniß derſelben; es iſt eine Maxime, welche ſich die reflektirende Urtheilskraft zur Nachforſchung giebt. Es läßt unentſchieden, ob das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben ſo gut, als für das, wozu wir blos ein Maſchinenweſen der Natur zu bedürfen glauben, zulange, oder ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir ſie nothwendig beurtheilen müſſen) eine ganz andere Art von urſprünglicher Cauſalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligiblen Subſtrat enthalten ſeyn kann, nämlich ein architektoniſcher Verſtand zum Grunde liegt; aber es behauptet, daß da reſpektiv auf unſer Erkenntnißvermögen der bloße Mechanismus der Natur für die Erzeugung organiſirter Weſen keinen Erklärungsgrund abgeben könne, wir uns genöthigt ſehen, zu der einzigen noch übrigen Cauſalität durch Endurſachen (die wir durch un-

ser praktisches Vermögen erkennen) unsere Zuflucht zu nehmen. Ob wir gleich dabei immer nicht vergessen müssen, daß nicht erklären zu können, das Nicht seyn nicht beweisen kann.

Das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur ist also blos ein Prinzip für die reflektirende Urtheilskraft und zwar nicht objektiv, sondern blos subjektiv zur Reflection über die Naturprodukte, um die Erkenntniß derselben zu erweitern; aber eben deshalb ist es auch der reflektirenden Urtheilskraft zum Behuf der Erkenntniß (der Natur) eigen und wird ihr nicht anderweitig gegeben (es ist Autonomie, nicht Heteronomie), denn sonst wäre das Prinzip dogmatisch und blos für die bestimmende Urtheilskraft, in welcher Rücksicht es hingegen unerweislich und überschwenglich ist. Vielleicht ist es nicht unnütz hier hinzu zu fügen, daß zwar der Begriff des Zwecks und der Zweckmäßigkeit, den die Urtheilskraft bei ihrer Reflection über Naturprodukte, wo sie mit dem bloßen Naturmechanismus zur Erklärung derselben nicht mehr ausreicht, der Vernunft angehört, daß sie aber das Prinzip der Zweckmäßigkeit sich selbst als Regel bei ihrem Verfahren vorschreibt.

Die Bestimmung und Rechtfertigung des Prinzips der teleologischen Beurtheilung der Natur gehört in die Critik unserer Vorstellungsvermögen und da es der Urtheilskraft angehört, in die Critik der Urtheilskraft; der Gebrauch desselben gehört in die Physik (als Wissenschaft die Erscheinungen in der Natur ihrer Möglichkeit nach einzusehen, oder welches einerlei ist, sie auszuerkennen), allein die Physik muß es unentschieden lassen, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind, denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) seyn. Genug es sind nach Naturgesetzen, welche wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken können, einzig und allein erklärbare und blos auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar

auch nur innerlich erkennbare Gegenſtände. Um ſich alſo auch nicht der mindeſten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Phyſik gehört, nämlich eine übernatürliche Urſach, unter die Erkenntnißgründe miſchen, verdächtig zu machen, ſpricht man in der Teleologie zwar von der Natur als ob die Zweckmäßigkeit in ihr abſichtlich ſei, aber doch zugleich ſo, daß man der Natur, d. i. der Materie dieſe Abſicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverſtand ſtatt finden kann, indem von ſelbſt ſchon keiner einem leblosen Stoffe Abſicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, daß dieſes Wort hier nur ein Prinzip der reflektirenden und nicht der beſtimmenden Urtheilskraft bedeute, und alſo keinen beſondern Grund der Cauſalität einführen ſolle, ſondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforſchung als die nach mechaniſchen Geſetzen iſt, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern, ſelbſt zur empiriſchen Aufſuchung aller beſondern Geſetze der Natur zu ergänzen. Daher ſpricht man in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparſamkeit, der Vorſorge, der Wohlthätigkeit der Natur ohne dadurch aus ihr ein verſtändiges Weſen zu machen, (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne ſich zu erkühnen ein anderes verſtändiges Weſen über ſie als Werkmeiſter, ſetzen zu wollen (weil dieſes vermeſſen ſeyn würde); ſondern es ſoll dadurch nur eine Art der Cauſalität der Natur, nach einer Analogie mit der unſrigen im techniſchen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden, um die Regel, nach welcher gewiſſen Produkten der Natur nachgeforſcht werden muß, vor Augen zu haben.

Ich kann nicht unterlaſſen eine Anmerkung von Kant mit herzuſetzen, welche er bei dem im Vorhergehenden gebrauchten Worte vermeſſen macht. Das deutſche Wort vermeſſen iſt ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaaß ſeiner

Kräfte (des Verſtandes) zu überſchlagen vergißt, kann bisweilen ſehr demüthig klingen und macht doch große Anſprüche und iſt doch ſehr vermeſſen. Von der Art ſind die meiſten, dadurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und Erhaltung Abſichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen ſollen.

Darſtellung der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen, welche uns nöthigt zum Begriff der Zweckmäßigkeit bei Beurtheilung der Gegenſtände der Natur unſere Zuflucht zu nehmen.

Wir haben ein doppeltes Erkenntnißvermögen, das der Anſchauung (Sinnlichkeit) und das der Begriffe (Verſtand); jenes liefert das Beſondere, dieſes das Allgemeine. Beide ſind zur Erkenntniß von Gegenſtänden nothwendig, durch jenes werden uns Objekte gegeben, durch dieſes wird das Mannigfaltige des Gegebenen zur objektiven Einheit verbunden und ſo kömmt durch beider Vereinigung Erkenntniß zu Stande. — Alle Erkenntniß durch unſern Verſtand geſchieht dadurch, daß er vom Allgemeinen zum Beſondern herabſteigt, wir fügen Merkmale zu Merkmalen hinzu (logiſche Determination) und verengern dadurch den Umfang des Begriffs immer mehr und mehr. Es iſt uns aber unmöglich, je ſo viel Merkmale zuſammen zu verbinden, daß dadurch die Vorſtellung eines Gegenſtandes vollkommen beſtimmt würde, und alſo der Begriff die Stelle der Anſchauung vertreten könnte, mit andern Worten, es iſt uns unmöglich, in einem Begriff das geſammte Mannigfaltige eines Objekts zuſammen zu faſſen.

Dadurch nun, daß der Verstand Begriffe aus Merkmalen zusammensetzen kann, und so vom Allgemeinen zum Besondern geht, die Objekte der Sinnenwelt aber durch ein von ihm verschiedenes Vorstellungsvermögen (der Sinnlichkeit) gegeben werden, muß uns das Zusammentreffen des durch die Sinnlichkeit Gegebenen, mit dem durch den Verstand gedachten Allgemeinen als zufällig erscheinen.

Ob wir nun gleich keinen andern Verstand kennen als den unsrigen, und keine andere Erkenntnißweise als die unsrige, so ist es doch für uns möglich, uns eine andere Art der Erkenntniß und eine andere Art des Verstandes zu denken; dies geschieht nämlich dadurch, daß wir die Einschränkungen unserer Erkenntniß aufheben. Bei unserer Erkenntniß ist Anschauung und Begriff von einander wesentlich verschieden und doch sind beide zur Erkenntniß durchaus nothwendig; wir können uns daher eine Erkenntniß vorstellen, bei der Anschauung und Begriff zusammenfällt, dies setzte einen intuitiven (anschauenden) Verstand voraus, bei diesem würde in der Anschauung selbst schon die zur objektiven Vorstellung und also zur Erkenntniß erforderliche Einheit sich finden.

Es ist hier nicht die Rede davon, ob es einen solchen Verstand wirklich giebt, oder ob auch derselbe nur real möglich ist, genug, daß wir durch die Bedingungen unseres Erkenntnißvermögens veranlaßt werden, uns einen solchen Verstand, freilich durch bloße Negation (er sei nicht discursiv, steige nicht vom Allgemeinen zum Besondern herab) zu denken.

Was würde nun bei einem solchen intuitiven Verstande statt finden 1) er würde Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterscheiden, denn dieser Unterschied beruht, wie wir dies in der ersten Abtheilung dieses Werks gezeigt haben, blos darauf, daß wir ein doppeltes Erkenntnißvermögen, Sinnlichkeit und Verstand haben. Bei ihm würde: Objekte sind gegeben und Objekte sind gedacht,

nicht unterschieden werden. 2) Er würde nicht nöthig haben, von dem gegebenen Besondern, den Anschauungen, allgemeine Vorstellungen, Begriffe abzusondern, um zu Erkenntnissen zu gelangen. Er würde also weder durch Classification aufwärts, noch durch Specification abwärts steigen. Daß aber mehrere Gegenstände der Natur in Merkmalen zusammenstimmen, so daß von ihnen ein allgemeiner Begriff, Art, sich ableiten läßt, mehrere Arten in Merkmalen zusammenstimmen, die verbunden einen höhern allgemeinen Begriff, Gattung, geben, erscheint für uns zufällig, wenn es gleich für den Gebrauch unsers Verstandes nothwendig ist. Eine solche Zufälligkeit findet für den intuitiven Verstand nicht statt. 3) Er würde nicht nöthig haben, das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit des Begriffs zu verknüpfen; ihm würden die Theile durch das Ganze gegeben, wir hingegen müssen die Theile zum Ganzen verbinden; daher erscheint uns die Form der Theile in Beziehung auf das Ganze als zufällig, welches nicht der Fall beim intuitiven Verstande seyn kann.

Die Verbindung des Besondern, was uns durch die Anschauung gegeben wird, zu dem Allgemeinen der Begriffe, geschieht durch Reflection der Urtheilskraft über das Besondere. Daß das Besondere zur objektiven Einheit der Begriffe sich verbinden läßt, erscheint uns als zufällig, doch muß die Urtheilskraft diese Möglichkeit der Verbindung voraussetzen, weil sie sonst gar nicht handeln könnte; sie muß die Sinnenwelt betrachten, als sei sie für unsern Verstand eingerichtet, d. h. sie muß sie als zweckmäßig zur möglichen Erkenntniß von uns betrachten. Zweckmäßiges Daseyn kann von uns nur dadurch als möglich gedacht werden, daß wir eine Causalität nach Begriffen annehmen, wodurch sodann die Zufälligkeit der Form als nothwendig unter der Bedingung des Zwecks erscheint.

Wie iſt denn nun aber bei Naturprodukten Nothwendigkeit, welche ſie als zur Natur gehörig fordern und Zufälligkeit, die ſich aus unſerer Erkenntnißart ergiebt, zu verbinden? Nur dadurch, daß wir dieſe Zufälligkeit blos auf Rechnung unſerer bedingten Erkenntnißart ſchreiben und uns einen andern (intuitiven) Verſtand denken, von welchem das, was uns zufällig erſcheint, als nothwendig erkannt wird. — Wäre die Sinnenwelt für uns ein Inbegriff der Dinge an ſich, ſo wäre dieſe Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit an derſelben unmöglich; allein wir wiſſen ſchon aus unſern vorhergegangenen Unterſuchungen, daß ſie nur der Inbegriff von Erſcheinungen iſt, deren überſinnliches Subſtrat uns unbekannt iſt, (ob gleich von uns, veranlaßt durch die Bedingungen, welche unſerm Anſchauungsvermögen anhängen, gedacht werden muß), und da iſt denn allerdings eine ſolche Vereinigung möglich, weil nämlich das was uns an den Erſcheinungen, wegen der Bedingungen, unter denen wir allein Erkenntniſſe haben können, als zufällig erſcheint, doch von dem Verſtand, welcher das überſinnliche Subſtrat der Natur erkennt, als nothwendig vorgeſtellt wird.

Wir wollen das Geſagte an einer Art von Naturgegenſtänden, den organiſirten Körpern, erläutern. In dem Verſtande findet ſich der Begriff der Cauſalität, welcher ſeine conſtitutive Gültigkeit in der Sinnenwelt darauf gründet, daß ohne ſeine Anwendung keine Erfahrungserkenntniß möglich iſt. Wir verengern dieſen Begriff, wenn wir zu ihm das Merkmal: nach Begriffen, oder welches einerlei iſt, nach Zwecken hinzufügen. Eine ſolche Cauſalität findet an unſerm praktiſchen Vermögen einen Gegenſtand, ſowohl bei der Beſtimmung unſerer freien Willkühr, als bei den Kunſtprodukten, welche wir hervorbringen. — An ſich kann der Verſtand die Realität der verbundenen Begriffe von Cauſalität und Zweck nicht darthun, (denn daß Etwas gedacht werden kann, betrifft

blos seine logische Möglichkeit); nun finden sich aber in der Sinnenwelt mehrere Produkte (organisirte Körper), deren Existenz aus der Causalität ohne Zwecke (blinden Naturmechanismus) nicht erklärt werden kann; die Urtheilskraft sieht sich also nach einem andern Begriff zur Beurtheilung dieser Gegenstände um, und versucht es mit dem Begriff der innern Zweckmäßigkeit, welcher sich auf den der Causalität nach Begriffen stützt, und findet, daß dieser leistet, was sie verlangt. Dieses Zusammenstimmen gewisser Naturkörper mit einem vom Verstande gebildeten Begriff muß also als zufällig von uns erkannt werden. — Es scheint aber dieser Begriff eines Naturzwecks (eines Gegenstandes der Natur, dem innere Zweckmäßigkeit zukömmt) durch Gegenstände der Sinnenwelt seine Beglaubigung zu erhalten, und daher im Reiche der Natur als constitutiv zu gelten; nicht blos subjektiv, sondern objektiv gültig zu seyn. Der Grund dieses Scheins liegt in der Ueberredung, daß, weil diese Naturprodukte gegebene Objekte sind, und die Uebereinstimmung mit dem Begriffe einer innern Zweckmäßigkeit auch wirklich ist, die nach Begriffen wirkende Ursach gleichfalls gegeben sei.

Wie kann nun aber den organisirten Körpern, der Zufälligkeit ihrer Form ungeachtet, das Merkmal der Naturprodukte, welche Nothwendigkeit charakterisirt, zukommen? Da diese Zufälligkeit blos auf den Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen beruht, so kann sie für einen intuitiven Verstand, der also die Dinge erkennt, wie sie an sich sind, nicht statt finden; er wird die Formen als nothwendig erkennen; denn da ihm das Ganze mit den Theilen gegeben wird, er es nicht erst aus den Theilen erzeugt, so wird er alles an den Dingen als nothwendig erkennen und der Erklärung aus absichtlicher Causalität nicht bedürfen.

Aus diesem allen ergiebt sich klar, daß das Prinzip der teleologischen Betrachtung der organisirten Körper nur regulativ ist, nur für unser menschliches Erkenntniß-

vermögen ſubjektive Gültigkeit hat, welches wir daraus erkennen, wenn wir unſere Erkenntniß mit der eines andern (problematiſch-gedachten) Verſtandes vergleichen; allein es iſt auch eben ſo gewiß, daß dieſes Prinzip als Maxime für uns ſubjektiv-nothwendig iſt, und wir deſſelben auf keine Weiſe entbehren können.

Beilegung des vermeintlichen Widerſtreits zwiſchen den Maximen der Urtheilskraft in Beurtheilung der Natur, der der mechaniſchen und der der teleologiſchen Beurtheilung derſelben.

Es iſt in der erſten Abtheilung dieſes Werks dargethan worden, daß der Verſtand a priori der Welt der Erſcheinungen Geſetze vorſchreibt, dieſes aber ſind nur allgemeine Geſetze, und betreffen, ſo fern ſie die äußere Sinnenwelt angehen, die materielle Natur überhaupt. Von dieſen allgemeinen Geſetzen ſind die beſondern Geſetze, welche die uns gegebene Natur betreffen und welche wir nur durch Beobachtung und Erfahrung kennen lernen können, wohl zu unterſcheiden. Unter dieſen Geſetzen aber kann eine große Mannigfaltigkeit ſtatt finden, welche nun den Forderungen der Vernunft gemäß zu einer zuſammenhängenden Erkenntniß nach einer durchgängigen Geſetzmäßigkeit der Natur, verbunden werden ſoll. In dieſer Hinſicht muß die Urtheilskraft über ſie reflektiren und dazu bedarf ſie eines Leitfadens, einer Maxime. Deren finden ſich nun zwei; die eine giebt ihr der bloße Verſtand a priori an die Hand, ſie heißt: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden; die andere wird durch beſondere Erfahrung (durch die organiſirten Körper) veranlaßt und ſtützt ſich auf eine Idee der Vernunft (des Zwecks), ſie heißt: Einige Pro-

dukte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen.

Diese Maximen scheinen einander zu widerstreiten; wir werden aber bald zeigen, daß sie als regulative Prinzipien für die reflektirende Urtheilskraft recht gut neben einander bestehen können. Hält man sie hingegen für constitutiv, so sind sie unvereinbar, und da sie sodann nicht der reflektirenden Urtheilskraft, sondern der Vernunft angehören und Gesetze für die bestimmende Urtheilskraft sind, so geräth die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch; sie würden nämlich dann heißen: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich und: Einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen unmöglich. Meine Leser werden leicht einsehen, daß sie regulativ genommen, blos von unserer Beurtheilung der körperlichen Gegenstände, constitutiv genommen hingegen von der Existenz derselben sprechen.

Wenn ich sage: ich muß alle Erscheinungen in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Produkte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilen, so sage ich damit nicht: sie sind darnach allein (ausschließungsweise von jeder andern Art Causalität) möglich: sondern das will nur anzeigen, ich soll jederzeit nach dem Prinzip des bloßen Mechanismus der Natur reflektiren und mithin diesem, soweit ich kann nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kann. Dies hindert nun nicht, die zweite Maxime bei gelegentlicher Veranlassung zu brauchen, und einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip nachzuspüren und über sie zu reflektiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz

verſchieden iſt, nämlich dem Prinzip der Endurſachen. Denn die Reflection nach der erſten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, ſie ſo weit man kann zu verfolgen, auch wird dadurch nicht geſagt, daß nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären; nur wird behauptet, daß die menſchliche Vernunft in Befolgung derſelben und auf dieſe Art niemals von dem, was das Specifiſche eines Naturzwecks ausmacht, den mindeſten Grund, wohl aber andere Erkenntniſſe von Naturgeſetzen auffinden können, wobei es als unausgemacht dahin geſtellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten innern Grunde der Natur ſelbſt die phyſiſch-mechaniſche und die Zweckverbindung an demſelben in einem Prinzip zuſammenhängen mögen, nur daß unſere Vernunft ſie zu einem ſolchen zu vereinigen nicht im Stande iſt und die Urtheilskraft alſo, als (aus einem ſubjektiven Grunde) reflektirende, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an ſich zu Folge) beſtimmende Urtheilskraft, genöthigt wird, für gewiſſe Formen in der Natur ein anderes Prinzip als das des Naturmechanismus uns zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

Hieraus ergiebt ſich, was wir auch ſchon in der erſten Abtheilung dieſes Werks angemerkt haben, daß die teleologiſche Betrachtung der Natur durchaus keinen Beweisgrund für das Daſeyn Gottes (als eines vernünftigen Welturhebers) abgeben kann, weil das Prinzip derſelben nicht von conſtitutivem, ſondern blos von regulativem Gebrauch iſt. Auch begehen diejenigen, welche das Prinzip für conſtitutiv gelten laſſen und ſodann aus der Beurtheilung der Natur nach demſelben einen Beweis für das Daſeyn Gottes ableiten wollen, einen Zirkel im Beweiſe (petitio principii), indem ſie das zu Beweiſende als Beweisgrund ſchon vorausſetzen.

Ueber Technik der Natur.

Wir nennen die Natur technisch, insofern wir Produkte derselben ihrer Möglichkeit nach nicht anders als nach innerer Zweckmäßigkeit beurtheilen können. Die Technik der Natur kann nun entweder als absichtlich oder unabsichtlich (technica intentionalis oder naturalis) gedacht werden; im ersten Fall behauptet man, das produktive Vermögen der Natur nach Endursachen sei eine besondere Art von Causalität (Realismus der objektiven Zweckmäßigkeit), im zweiten Fall, daß sie mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei sei und das zufällige Zusammentreffen mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln, als blos subjektive Bedingung sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde. (Idealismus der objektiven Zweckmäßigkeit).

Unsere vorhergegangenen Untersuchungen setzen uns in den Stand, einzusehen, daß jede dieser Behauptungen unerweislich ist, weil sie die Realität eines Begriffs (eines Naturzwecks an den organisirten Körpern) voraussetzen, der doch durchaus problematisch bleibt, weil er sich blos auf einem regulativen Prinzip der reflektirenden Urtheilskraft gründet. Der Begriff eines Naturzwecks ist zwar möglich (enthält keinen Widerspruch), allein seine objektive Realität ist unerweislich, denn diese kann nicht a priori bewiesen werden, weil wir eine a priori nur allgemeine Gesetzlichkeit der Natur überhaupt darthun können, und der Begriff eines Naturzwecks empirisch bedingt, d. h. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich ist; aber eben so wenig kann seine Realität durch Erfahrung dargethan werden, weil er etwas übersinnliches, das Merkmal des Zwecks in sich trägt. — Ist aber der Begriff eines Naturzwecks blos problematisch, so hindert dies zwar freilich nicht, ihn zu einer Maxime der Beurtheilung zu brauchen, allein er

kann kein Erkenntnißurtheil über die Causalität des Gegenstandes begründen, so daß bestimmt werden könnte, ob dieselbe absichtlich oder unabsichtlich ist.

Diejenigen, welche den Begriff eines Naturzwecks für dogmatisch (constitutiv) und nicht blos für critisch (regulativ) halten, zerfallen, wie wir so eben gesagt haben, in zwei Partheien; die eine behauptet den Idealismus, die andere den Realismus der Endursachen; jede von beiden hat wiederum zwei Partheien unter sich, welche wir jetzt kürzlich anführen wollen.

Die Idealisten in Rücksicht der Technik der Natur nehmen an, alles geschehe in der Natur nach bloßen Gesetzen der Bewegung, allein die daraus entspringende Zweckmäßigkeit erklären sie für zufällig, oder sie leugnen die Intentionalität. Sie theilen sich in die Casualisten und in die Fatalisten. Jene, zu welchen unter den Alten Epikur und Demokrit gehören, behaupten die Zweckmäßigkeit der Formen der natürlichen Körper sei blos dem blinden Zufall zuzuschreiben, ein System, was das zu Erklärende völlig unerklärt läßt; diese behaupten, die Frage nach Causalität der Naturprodukte finde gar nicht statt, alle Dinge seien nur Accidenzen einer Substanz des Urwesens, welche demselben nothwendig inhäriren. Dies war das System des Spinoza. Wie man auch den Begriff seines Urwesens nehmen mag, so ist so viel klar, daß die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muß, weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, folglich von keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abgeleiteten Welteinheit abgeleitet wird, mithin hier ein Fatalismus, der zugleich Idealismus ist, statt findet. Obgleich dies System die Einheit der Naturformen erklärt, so hebt es doch die Zufälligkeit derselben, und weil diese so gut wie die Einheit zur Zweckmäßigkeit erforderlich ist, die Zweckmäßigkeit selbst auf. Die Einheit des Seyns (ontologi-

sche Einheit), welche dies System aufstellt, ist von der Zweckeinheit sehr verschieden.

Die Realisten in Rücksicht der Technik der Natur zerfallen wiederum in zwei Theile, sie haben entweder das System des Hylozoismus (der lebenden oder belebten Materie), oder des Theismus, eines ursprünglich lebenden, verständigen Wesens, was die Welt nach Absichten hervorgebracht hat. Was den Hylozoismus betrifft, so zerfällt er in zwei Theile, entweder hält man die Materie selbst für lebend, oder für belebt. Die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt sich nicht einmal denken, denn Leblosigkeit (inertia) ist ein wesentliches Merkmal derselben; die einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers, kann nur so fern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben im Kleinen, in der Erfahrung offenbar wird, keineswegeſ aber a priori seiner Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muß also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen aus der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als an organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann.

Obgleich der Theismus vor den übrigen Erklärungsarten das voraus hat, daß er die Zweckmäßigkeit der Natur am besten erklärt, so hat er doch keine gültigen Gründe für seine Behauptung aufzuzeigen. Das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur berechtigt uns nicht zu sagen: Es ist ein Gott; sondern nur: Wir können uns die Zweckmäßigkeit, welche selbst unserer Erkenntniß der innern Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursach vorstellen.

Die vorhin aufgeſtellten vier dogmatiſchen Syſteme über Zweckmäßigkeit der Natur, bezeichnet Kant noch vortrefflich mit folgenden Bemerkungen: Syſtem der lebloſen Materie, eines lebloſen Gottes, einer lebenden Materie und eines lebendigen Gottes.

Ueber das Verhältniß beider Maximen der Naturbeurtheilung gegeneinander.

Die Vernunft muß auf Anwendung des Prinzips des Naturmechanismus bei Erklärung der Erzeugungen in der Sinnenwelt dringen, weil ohne daſſelbe gar keine Einſicht in der Natur der Dinge erkannt werden kann; die Berufung auf ein verſtändiges Weſen, was als Baumeiſter oder Schöpfer die Welt hervorgebracht, hilft uns zur Einſicht in die Entſtehung der Gegenſtände durchaus nichts, weil wir weder von dieſem Weſen, noch von ſeiner Wirkungsart Erkenntniſſe haben können. Auf der andern Seite aber iſt es eben ſowohl eine nothwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht ungenutzt zu laſſen; weil es, wenn gleich die Entſtehungsart derſelben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuriſtiſches Prinzip iſt, den beſondern Geſetzen der Natur nachzuforſchen, geſetzt auch, daß man keinen Gebrauch davon machen wollte, um die Natur ſelbſt darnach zu erklären, indem man ſie ſo lange, ob ſie gleich abſichtliche Zweckeinheit augenſcheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derſelben zu ſuchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letztern kommen muß; ſo iſt es eben ſo nothwendig für ſie, eine beſondere Art der Cauſalität, die ſich nicht in der Natur vorfindet zu denken, als die Mechanik der Natururſachen die ihrige hat, denn nach der Mechanik der Natururſachen hat die Materie zwar Re-

ceptivität für mancherlei Formen, aber dadurch wird von den vorhandenen Formen kein Grund angegeben, dieser wird also in einer Spontaneität der Ursach (die folglich nicht Materie seyn kann) gesetzt werden müssen. Zwar muß die Vernunft ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein produktives Vermögen derselben, welches Zweckmäßigkeit der Gestalt für unsere bloße Apprehension an sich trägt (wie bei regulären Körpern, die durch Crystallisation entstehen) für teleologisch erklären, sondern blos für mechanisch möglich ansehen; allein darüber das teleologische Prinzip gar ausschließen, und wo die Zweckmäßigkeit für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unläugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanismus befolgen wollen, muß die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinnsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herum schweifend machen, als eine bloße teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch macht.

An einem und demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Prinzipien als Grundsätze der Erklärung eines von dem andern verknüpfen, mit andern Worten, sie lassen sich beide als dogmatische und constitutive Prinzipien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, nicht vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei durch Fäulniß entstanden, also ein Produkt des bloßen Mechanismus der Materie, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, das Entstehen der Made ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Prinzip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Prinzipien vereinigen.

Denn eine Erklärungsart ſchließt die andere aus, geſetzt auch, daß objektiv beide Gründe der Möglichkeit eines ſolchen Produkts auf einem einzigen beruhten, wir aber auf dieſen nicht Rückſicht nähmen. Das Prinzip welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denſelben möglich machen ſoll, muß in dem was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empiriſchen Naturvorſtellung) liegt, von dieſer aber doch den Grund enthält, d. i. im Ueberſinnlichen geſetzt eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von dieſem überſinnlichen Subſtrat der Sinnenwelt nur den unbeſtimmten Begriff eines Grundes derſelben haben, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher beſtimmen können, ſo folgt, daß die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Geſetzen für die beſtimmende, ſondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Expoſition) derſelben für die reflektirende Urtheilskraft beruhen könne. Denn Erklären heißt von einem Prinzip ableiten, welches man alſo muß deutlich erklären und angeben können. Nun müſſen zwar das Prinzip des Mechanismus der Natur und das der Cauſalität derſelben nach Zwecken an einem und demſelben Naturprodukte in einem einzigen obern Prinzip zuſammenhängen und daraus gemeinſchaftlich abfließen, weil ſie ſonſt in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander beſtehen könnten. Wenn aber dieſes objektiv-gemeinſchaftliche, und alſo auch die Gemeinſchaft der davon abhängenden Maxime der Naturforſchung berechtigende Prinzip von der Art iſt, daß es zwar angezeigt, aber nie beſtimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, ſo läßt ſich aus einem ſolchen Prinzip keine Erklärung, d. i. deutliche und beſtimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Prinzipien möglichen Naturprodukts ziehen. Nun iſt aber das gemeinſchaftliche Prinzip der

mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andrerseits das Uebersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen; wie also nach demselben, als Prinzip, die Natur nach ihren besondern Gesetzen, für uns ein System ausmache, welches sowohl nach dem Prinzip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen, als möglich erkannt werden könne, läßt sich keineswegs erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, daß Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Prinzip des Mechanismus, (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, daß man nur getrost beiden gemäß den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Produkts aus einem oder dem andern Prinzip, unserm Verstande erkennbar ist) ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stoßen, der sich zwischen den Prinzipien der Beurtheilung desselben hervorthut, weil wenigstens die Möglichkeit, daß beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar seyn möchten (da sie die Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen) gesichert ist.

Ob also gleich, sowohl der Mechanismus als der teleologische (absichtliche) Technicismus der Natur in Ansehung eines und desselben Produkts und dessen Möglichkeit unter einem gemeinschaftlichen obern Prinzip der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen, so können wir doch, da dieses Prinzip über alle mögliche Erkenntniß für uns hinaus liegt, nach der Eingeschränktheit unsers Verstandes beide Prinzipien in der Erklärung eben derselben Naturerzeugung nicht vereinigen, selbst alsdann nicht, wenn, wie dies bei organisirten Körpern der Fall ist, die innere Möglichkeit dieses Produkts nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich ist. — Es bleibt

alsdann bei dem teleologiſchen Prinzip der Nachforſchung, ohne dadurch etwas über die Möglichkeit der Dinge ſelbſt zu beſtimmen.

Betrachtet man aber beide Prinzipien (das des Naturmechanismus und das der Zweckmäßigkeit) näher, ſo findet ſich, daß die letztere eine Vereinigung beider nothwendig macht; denn ſie ſelbſt hat ſubjektive Nothwendigkeit, weil ſonſt alle Erklärung gewiſſer Naturprodukte für uns unmöglich wird, allein da dieſe doch immer als Naturprodukte betrachtet werden müſſen, ſo wird erfordert, daß ſie den Mechanismus der Materie zur Urſach haben. Aus dem Vorhergehenden iſt aber klar, daß beide Prinzipien einander nicht beigeordnet ſeyn können, alſo iſt ihre Vereinigung nur dadurch denkbar, daß das eine dem andern untergeordnet iſt. Daß die Zweckmäßigkeit dem blinden Mechanismus untergeordnet ſei, iſt nicht einmal denkbar, alſo muß der letztere dem erſten untergeordnet ſeyn; ein Satz, welcher mit dem Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung ſehr wohl zuſammen ſtimmt. Zur Erreichung eines Zwecks gehören nämlich Mittel, und deren Wirkungsart kann der abſichtlichen Anwendung unbeſchadet, ſehr gut blos mechaniſchen Geſetzen unterworfen ſeyn.

Auf dieſe Weiſe können wir das Prinzip der Zweckmäßigkeit für organiſirte Körper, ja ſelbſt (wenn gleich nur als Hypotheſe) für das Naturganze (die Welt) zur Maxime für die Reflection brauchen, ohne dadurch den Naturmechanismus aufzuheben; im Gegentheil werden wir, da es immer für uns unbeſtimmbar bleiben muß, wie weit der Mechanismus zu jeder Endabſicht zureicht, ſo weit als möglich von der mechaniſchen Erklärungsart Gebrauch machen, indem wir doch immer, wegen der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, jene Gründe einem teleologiſchen Prinzip unterordnen müſſen.

Die Befugniß nach bloßer mechaniſcher Cauſalität die Erzeugungen der Natur zu erklären, iſt an ſich un-

beſchränkt; allein wir werden bei Betrachtung der Natur bald inne, daß das Vermögen damit auszulangen, ſeine Grenzen hat. Es iſt daher vernünftig, ja ſelbſt verdienſtlich, (weil unſere Einſicht dadurch vermehrt wird) dem Prinzip des Naturmechanismus ſo weit als möglich nachzugehen.

Von der Verbindung des Prinzips des Naturmechanismus und der abſichtlichen Technik bei organiſirten Körpern.

Wir haben im Vorhergehenden dargethan, daß zwar bei Beurtheilung der Natur das Prinzip der Zweckmäßigkeit als oberes und das des Mechanismus als ihm untergeordnet betrachtet werden müſſe, daß man aber doch, weil das teleologiſche Prinzip keine Einſicht in die Erzeugung gewährt, dem Prinzip des Mechanismus ſo weit als möglich nachgehen müſſe. Dies gilt alſo auch von den organiſirten Körpern; wir ſind freilich durch die Beſchaffenheit unſers Verſtandes genöthigt, zur Beurtheilung dieſer Naturprodukte ihrer innern Möglichkeit nach, Zweckmäßigkeit anzunehmen; allein da uns auf dieſe Weiſe keineswegs Aufſchluß über die Erzeugung derſelben gegeben wird, ſo müſſen wir verſuchen etwas einem Syſtem ähnliches und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, aufzufinden. Nun lehrt uns die vergleichende Anatomie, daß von der menſchlichen Geſtalt an bis zur Waſſerconferve herab ein allmähliger Uebergang der Geſtalten ſich findet; daß mehreren Thieren ein gemeinſchaftliches Schema ihres Knochenbaus und der Anordnung ihrer Theile zum Grunde liegt, ſo daß die große Mannigfaltigkeit blos durch Verlängerung und Verkürzung gewiſſer Theile hervorgebracht wird. Dies bringt in uns die Vermuthung hervor, daß dieſe Verwandtſchaft der Formen wohl auf ein Urprinzip der Erzeugung hinweiſen, eine Ver-

wandtschaft der Erzeugung seyn könne, so daß die organische Natur sich an die freien Bildungen der rohen Materie (in Crystallisationen) anschließt.

Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoos der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging, (gleichsam als ein großes Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältniß untereinander sich ausbildeten, gebähren lassen, bis diese Gebährmutter selbst erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Diese Hypothese, die freilich immer sehr gewagt bleibt, würde die Erzeugung beider Reiche zwar aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten, aber diesen Grund doch selbst immer nach dem Begriff der Zweckmäßigkeit denken müssen.

Diese Hypothese kann durch die Tendenz der Vernunft, alles Mannigfaltige wo möglich auf eine Einheit zu bringen, entstehen; und sie hat zwar a priori nichts gegen sich, denn sie behauptet nicht, die rohe unorganisirte Materie habe organisirte Produkte erzeugt (generatio aequivoca), welches ungereimt wäre, sondern sie leitet organische Erzeugungen aus andern organischen, wenn

gleich specifisch verschiedenen ab (generatio univoca) z. B. daß aus den Wasserthieren Sumpfthiere, und aus diesen Landthiere entsprungen sind; allein die Erfahrung giebt uns von keiner solchen Erzeugung organisirter Körper, wo das Erzeugte von dem Erzeugenden specifisch verschieden wäre, ein Beispiel; wir finden vielmehr überall, daß beide gleichartig sind. (Die Erfahrung lehrt, daß überall generatio homonima und nicht heteronima statt findet.) Aus diesen Gründen wird die genannte Hypothese immer etwas sehr gewagtes seyn.

Es finden sich in der Natur Individuen organisirter Körper, bei denen durch Zufall Veränderungen hervorgebracht sind, welche hernach durch Zeugungen erblich werden, wie z. B. der sechste Finger in der Familie Bilfinger, welche davon ihren Namen führt. Hier müssen wir voraussetzen, daß diese erbliche Verschiedenheit durch gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen Anlage zur Selbsterhaltung der Art entsprungen sei; weil das Zeugen seines gleichen, bei der durchgängigen innern Zweckmäßigkeit eines organisirten Wesens mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke, der jetzt an einer Species anzutreffenden Form, eben so zufälligen zwecklosen Ursprungs seyn mögen, und das Prinzip der Teleologie: in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung erhält, als unzweckmäßig zu beurtheilen, müßte dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden und lediglich für den Urstamm, den wir nicht mehr kennen, gültig seyn.

Wenn man nun bei Beurtheilung der Möglichkeit organisirter Körper der Materie außer der mechanischen Causalität noch eine andere, die teleologische, beilegt,

und die letztere als Ursach ihrer innerlich zweckmäßigen Form näher bestimmen will, so sind nur zwei Fälle möglich, entweder man nimmt an, die Begattung sei nicht der unmittelbare Grund der Erzeugung organisirter Körper, sondern die Gottheit oder irgend eine andere äußere vernünftige Ursach gebe der bei der Begattung sich mischenden Materie die organische Bildung; oder man nimmt an, in den organisirten Körpern selbst liege der vollständige Grund ihres Gleichen zu erzeugen; sie enthalten die Anlage ihres Gleichen hervorzubringen, welche alsdann durch die Begattung gelegentlich entwickelt wird. Die erste Erklärungsart nennt man das System des Occasionalismus (der gelegentlichen Ursachen) die andere, das System des Prästabilismus. Die Fehler des erstern Systems sind in die Augen fallend; da es auf einen übersinnlichen Grund sich stützt (hyperphysisch wird), so erklärt es nicht allein selbst nichts, sondern macht auch alle andere Erklärung unmöglich; ferner läßt es immerwährend Wunder geschehen, und wenn man gar die Gottheit zur äußern vernünftigen Ursach der organischen Bildungen macht, so wird diese bei den Begattungen aus Wollust, auf eine unedle Art ins Spiel gebracht. Das System des Prästabilismus, oder der Präformation wird auf eine doppelte Weise aufgestellt; entweder behauptet man die individuelle oder die generische Präformation. Im ersten Fall nimmt man an, die Keime aller organisirter Körper, die jemals existirt haben und noch existiren werden, seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht. Im andern Fall behauptet man, die Zeugungen seien in dem produktiven Vermögen der Zeugenden nach den innern zweckmäßigen Anlagen, welche ihrem Stamme zu Theil wurden, gegründet, so daß jedes Erzeugte ein Produkt der Erzeugenden und nicht selbst (materialiter) präformirt war, allein die specifische Form, welche die Erzeugten an sich tragen, sei in den Anlagen der Erzeu-

genden gegründet und also (virtualiter) präformirt; daher die Benennung System der generischen Präformation.

Die Anhänger der individuellen Präformation kommen darin mit denen des Occasionalismus überein, daß sie jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand eines verständigen Urhebers kommen zu lassen; aber sie nehmen mit den letztern nicht an, daß die Begattung eine bloße Formalität sei, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen habe, jedesmal eine Frucht unmittelbar zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung zu überlassen, weil auf diese Weise beständige Wunder geschehen müßten. Allein durch die Theorie der individuellen Präformation wird das Wunderbare nicht aufgehoben, denn es ist ganz einerlei, ob man im Anfange oder im Fortlaufe der Welt übernatürliche Erzeugungen der organisirten Individuen annimmt; es wird im Gegentheil das Wunderbare bei der letzten Annahme noch mehr gehäuft, indem dafür gesorgt werden muß, daß der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu seiner Entwickelung nicht von den zerstörenden Kräften der Natur leide, und sich unverletzt erhalte. Ferner widerstreitet dieses System dem Prinzip der Zweckmäßigkeit, zu welchem Behuf es doch angenommen wurde, daß ihm zu Folge eine unermeßlich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen vorhanden seyn müssen, als jemals entwickelt werden sollten, so daß also eine Menge Produkte dadurch unnütz und zwecklos gemacht werden. Alles was die Anhänger dieses Systems thaten, um nicht in eine völlige Hyperphysik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann, war, daß sie den Grund der Entwickelung in die Reihe der Naturursachen (z. B. in Reitz) setzten.

Außer dem, was im Vorhergehenden gegen das System der individuellen Präformation mit Recht gesagt worden, ergeben sich noch aus der Erfahrung mehrere

Gründe gegen daſſelbe. Dahin gehören: Erſtlich die Mißgeburten, welche man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten und alſo von ihnen nicht die individuelle Präformation behaupten kann; zwar helfen ſich die Vertheidiger dieſes Syſtems dadurch, daß ſie zu einer äußern Zweckmäßigkeit ihre Zuflucht nehmen, indem ſie ſagen, der Welturheber habe dieſe Gegenſtände darum ſo gebildet, damit der Anatomiker einmal daran als an einer zweckloſen Zweckmäßigkeit Anſtoß nehmen, und niederſchlagende Bewunderung fühlen ſolle; allein eine hyperphyſiſche Hypotheſe wird dadurch um nichts brauchbarer, daß man genöthigt iſt, ſie durch eine andere hyperphyſiſche Hypotheſe zu unterſtützen. Zweitens die Erzeugung der Baſtarde (z. B. eines Mulatten von einem Neger und einer Weißen) läßt ſich durchaus nicht in das Syſtem der individuellen Präformation einpaſſen, daher ſahen ſich diejenigen Anhänger deſſelben, welche die Keime in die Mutter ſetzen, genöthigt, dem Saamen der männlichen Geſchöpfe, dem ſie übrigens nichts als die mechaniſche Eigenſchaft, zum erſten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugeſtanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zuzugeſtehen, welche ſie doch in Anſehung des ganzen Produkts einer Erzeugung von zwei Geſchöpfen derſelben Gattung keinen von beiden einräumen wollten. Drittens tritt nach dieſem Syſtem eben dieſelbe Schwierigkeit bei Erklärung der Aehnlichkeit der Kinder mit Vater und Mutter, und der Varietäten ein; unter Varietäten verſteht man nämlich Abartungen, deren Unterſcheidungen zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, dahin gehören Hände mit ſechs Fingern, Stottern u. ſ. w. Viertens ſind mehrere Thatſachen, wo die Natur gezwungen worden, von ihrer urſprünglichen Form abzuweichen und eine neue, zweckmäßige zu erzeugen, welche ſich durchaus mit dieſer Theorie nicht reimen laſſen; dahin gehören: die organiſirten Häute, welche eine in der Bauchhöhle (nicht

in der Gebärmutter) der Mutter ausgebildete Frucht bekleiden; ferner die Bildung neuer Gelenke am Vorderarm, wo der Bruch nicht durch eine Beinschwiele verbunden werden konnte.

Die Anhänger des Systems der individuellen Präformation theilen sich in zwei Hauptpartheien, in die der Panspermisten (von το παν das All, und σπέρμα der Saamen) und die der Evolutionstheorie. Die Panspermisten behaupten, die Keime der organisirten Körper seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht und auf der ganzen Erde verbreitet, wo sie so lange herum schwärmen, bis jeder die Zeugungstheile eines seiner schon entwickelten Brüder von seiner Art antreffe, in ihnen gleichsam Wurzel schlage, seine bisherige Hülle (die ihn vor Zerstörung schütze) abwerfe und nun selbst zur Entwickelung gelangen könne. Man nennt Heraklit und Hippokrates als Anhänger dieses Systems, was übrigens ohne allen objektiven Grund ist und daher jetzt mit Recht zu den Hirngespinnsten gezählt wird.

Die Anhänger der Evolutions- oder besser Involutionstheorie behaupten, die präformirten Keime seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht und in den ersten Individuen einer jeden Gattung eingeschlossen worden, so daß seither eine jede Generation aus der andern heraustrete und sich eine nach der andern entwickele. Daher führt diese Theorie ihren Namen und wird auch Theorie der Einschachtelung genannt. Nach ihr ist jede Erzeugung ein Edukt und kein Produkt der zeugenden Dinge. Es sind aber unter den organisirten Körpern in Rücksicht auf Erzeugung (so weit wir mit unsern Erkenntnissen reichen) zwei Fälle zu unterscheiden, entweder konkurriren zu derselben zwei Körper von verschiedenem Geschlecht *), oder die Erzeugung geschieht in einem und

*) Was nach den neuesten Entdeckungen von Sprengel auch sehr häufig bei den Pflanzen, welche Zwitterblumen tragen, statt findet.

durch einen und denſelben Körper. In dem letzten Fall kann man die Keime nur auf eine Weiſe einen in den andern eingeſchachtelt denken, im erſten Fall aber theilen ſich die Anhänger der Evolutionstheorie in zwei Partheien, ſie ſetzen die Keime entweder in den männlichen Individuen und betrachten die weiblichen blos als Behälter, in denen die Keime ſich ausbilden und entwickeln; oder ſie ſchachteln die Keime in den weiblichen Individuen ein, und der männliche Zeugungsſtoff reizt ihn blos zur Entwickelung, und dient zu ſeiner Ausbildung; nach einigen auch zu ſeiner erſten Nahrung.

Der Unterſchied dieſer beiden letzten Partheien wird bei Betrachtung der thieriſchen Erzeugung am deutlichſten, daher denn auch ihre Benennungen, Anhänger des Syſtems der Saamenthierchen und Anhänger des Syſtems der Keime im mütterlichen Eierſtock. Zu dem Syſtem der Saamenthierchen gab eine Entdeckung, die 1677 ein junger Danziger Namens Ludwig von Hammen machte, der damals in Leiden Medizin ſtudirte, Veranlaſſung, er fand nämlich in einem Tropfen männlichen Saamens von einen Hahn viel lebendige kleine Thierchen. Man ſchrieb fälſchlich den Saamenthierchen Aehnlichkeit mit den Thieren zu, in deren Saamen ſie ſich finden; einige behaupteten im Saamenthierchen den Embryo gebückt ſitzen geſehen zu haben, noch andere redeten ſich ein, man könne durch chemiſche Kunſt aus männlichem Saamen Thiere hervorbringen. Wir übergehen hier alle die Einwürfe, welche dies Syſtem treffen, in ſo fern es zur Theorie der individuellen Präformation gehört, weil wir dieſe ſchon oben angegeben haben, und wollen nur kürzlich das anführen, was ſich gegen das Eigenthümliche deſſelben anführen läßt. Daß ſich in dem ſtagnirenden thieriſchen Saamen, ſo wie in andern Säften, Infuſionsthierchen finden, iſt außer allem Zweifel; allein genaue mikroſkopiſche Beobachtungen haben gezeigt, daß die im Saamen enthaltenen Thierchen mit denen, welche daraus entſtanden ſeyn ſollen, auch nicht die geringſte Aehnlich-

keit haben; ferner haben dieſe Beobachtungen gelehrt, daß die Saamenthiere der ähnlichſten Thiere unähnlich und der unähnlichſten Thiere ähnlich ſind, ja ſelbſt in dem Saamen eines und deſſelben Thieres ſich unähnliche Saamenthierchen finden. Es iſt eine ſehr große Verſchiedenheit zwiſchen den Saamenthierchen des Froſches und des Waſſermolchs, da hingegen die des Menſchen und des Eſels ſehr ähnlich ſind; im Saamen des Froſches findet man ſehr unähnliche Thierchen. — Auch ſteht dieſer Theorie die Blattlaus entgegen, welche auf mehrere Generationen geſchwängert werden kann.

Noch will ich hinzufügen, daß Leibnitz einer der eifrigſten Anhänger dieſes Syſtems war.

Zu den vorzüglichen Anhängern der Theorie der Keime im mütterlichen Eierſtock gehören: Swammerdamm, Haller, Bonnet und Spallanzani. Die Hauptgründe, worauf ſie ihr Syſtem erbauen, ſind folgende: Haller bemerkte, daß die Haut des Dotters in einem bebrüteten Ei, mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens und die Blutgefäße des letztern eben ſo mit den Adern der ſogenannten figura venosa des Dotters continuirten. Nun ſchloß er, da der Dotter mit ſeinen Häuten ſchon in der unbefruchteten Henne präexiſtirt hat, ſo hat auch zugleich mit denſelben, obgleich unſichtbar, das damit continuirende Küchelchen exiſtirt. — Allein hiergegen läßt ſich einwenden, daß wenn man auch den oben angegebenen Zuſammenhang zugeſtehen will, doch daraus immer noch nicht gefolgert werden kann, daß dieſe Häute und Gefäße, wenn ſie auch nach der Befruchtung und Bebrütung wirklich miteinander continuirten, deshalb auch von jeher zuſammen coexiſtirt haben. Als Inſtanzen gegen dieſe Folgerung kann man anführen, daß die Gefäße eines Gallapfels, welcher durch den Stich eines Inſekts erzeugt wird, mit den Gefäßen des Blatts, auf dem er ſich findet, in der genaueſten Verbindung ſteht, ſeine Gefäße als Fortſetzungen der Gefäße des Blatts zu betrach-

ten ſind, und doch wird wohl niemand behaupten, der Gallapfel habe ſchon präexiſtirt; ferner weiß man, daß die Hunterſche Haut, die jedesmal nach einer fruchtbaren Empfängniß den künftigen Aufenthalt der Leibesfrucht und ihrer Hüllen von neuem auskleidet, und deren Blutgefäße, zumal da wo die Adern der Nabelſchnur in ihr Wurzel ſchlagen ſollen, aufs ſichtlichſte mit den Blutgefäßen der Mutter ſelbſt continuiren.

Swammerdamm wollte die Entdeckung gemacht haben, daß der ſchwarze Punkt im Froſchlaich, das in allen Theilen vollkommen ausgebildete Fröſchchen ſei, und behauptete deshalb, es habe ſchon im Eierſtock, obſchon faſt unſichtbar präformirt gelegen; allein ſelbſt bei größern Thieren bemerkt man auch mit den beſten Mikroſkopen immer erſt einige Zeit nach der Befruchtung die erſte Spur des neuen organiſchen Geſchöpfs, bei Menſchen in der dritten Woche, bei der Hirſchkuh in der ſiebenten, beim Schaafe nach neunzehn Tagen, beim Kaninchen nach neun Tagen, im bebrüteten Hühnerei nach 12 Stunden. — Einige Vertheidiger dieſes Syſtems gingen ſo weit, ſich auf Mährchen zu berufen, denen niemand Glauben beimeſſen kann, von Kindern, die ſchwanger zur Welt gekommen, von unberührten Jungfern in denen ſich Haare und Knochen gefunden u. ſ. w. Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß die von den Anhängern dieſes Syſtems vorgetragenen Gründe durchaus nicht beweiſend ſind; und übrigens wird das Syſtem durch alles das von Grund aus erſchüttert, was wir oben gegen die Theorie der individuellen Präformation vorgetragen haben.

Da von allen möglichen Syſtemen der Erzeugung nur noch das der generellen Präformation oder wie man es auch nennt, der Epigeneſis übrig iſt, ſo iſt die Widerlegung der übrigen zugleich ein indirekter Beweis für die Gültigkeit deſſelben. Ohne uns einmal auf die Gründe einzulaſſen, welche die Vertheidiger deſſelben aus der Erfahrung aufſtellen können, werden wir ſchon bei gerin-

gem Nachdenken inne, daß die Vernunft mit vorzüglicher Gunst für diese Erklärungsart eingenommen ist, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht blos als entwickelnd, betrachtet und so doch mit dem kleinst-möglichsten Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt. Sie kann freilich nichts weiter über diesen ersten Anfang selbst bestimmen, allein das ist beim Aufsteigen in der Reihe der Naturursachen immer der Fall, auch dann wenn von mechanischer Causalität die Rede ist. Der Urheber und der vorzüglichste Vertheidiger dieses Systems ist Blumenbach.

Folgende Thatsachen, die wir als ausgemacht aufstellen können, geben der Theorie der Epigenesis ein sehr großes Gewicht. Betrachtet man die Fortpflanzung von Pflanzen und Thieren, welche bei einer ansehnlichen Größe schnell wachsen, wohin z. B. die Brunnenconferve (conferva fontinalis), eine Gattung Wasserfaden, und die Armpolypen gehören, so sieht man leicht, daß das Erzeugte in dem Erzeugenden nicht schon präformirt vorhanden war. Die Brunnenconferve ist ein langer Faden von hellgrüner Farbe, dessen Inneres nichts weiter als ein feines blasiges Gewebe ist, das eine sehr feine Haut umschließt. Dieser Faden treibt eiförmige Knöpfchen, deren Inneres eben so beschaffen ist! Aus dem Knöpfchen entsteht ein kleiner Auswuchs, dieser wird dadurch verlängert, daß das blasige Gewebe des Knopfs nach und nach in ihn übertritt, der Knopf wird runder, kleiner und blaßgrüner, und wenn das neue Gewächs seine bestimmte Größe erreicht hatte, bleibt nur noch ein kaum merklicher kleiner Wulst am Ende übrig, welcher dem neuen Faden zur Wurzel dient. — Die Armpolypen pflanzen sich auf folgende Weise fort: es schwillt eine Stelle des Körpers an, aus dieser Geschwulst entspringt

durch das Hineintreten der Gallerte, welche das Innere des Polypen ausmacht, zuerst der cylindrische Leib des Thieres und aus diesem nachher seine Arme. — Generation und Reproduction geschieht auf eine und dieselbe Weise. Das verstümmelte Geschöpf giebt von seinen übrigen Theilen ab, um das Verstümmelte zu ergänzen. Merkwürdig ist hier die Verbindung zweier verschiedenen Polypen, wo man den einen auf den andern pfropft, ferner die Wiederherstellung eines der Länge nach aufgeschlitzten Polypen, entweder durch Zusammenwachsen der wunden Seitenränder oder durch das Entstehen einer neuen Bauchhöhle, indem sich die beiden Seitenwände in der Mitte von einander trennen. Hier wird sogar nicht einmal ein neuer Stoff erzeugt.

Blumenbachs System selbst ist kürzlich folgendes: Es existiren keine präformirten Keime, sondern in dem vorher rohen, ungebildeten Zeugungsstoffe der organischen Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, wird ein besonderer, dann lebenslänglicher Trieb rege, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslänglich zu erhalten und wenn sie ja etwa verstümmelt werden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den Arten der übrigen Lebenskraft der organisirten Körper (der Kontractilität, Sensibilität u. s. w.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt verschieden ist, der die erste wichtige Kraft zu aller Erzeugung, Ernährung und Reproduction zu seyn scheint und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstriebes (nisus formativus) bezeichnen kann.

Man hat den Ausdruck Bildungstrieb getadelt, weil zum Triebe Gefühle und Vorstellungen gehören, die doch bei diesen Operationen nicht statt finden; allein Blumenbach hat diesen Ausdruck nicht unschicklich gewählt, um diese Causalität, die dem organisirten Körper inner-

lich beiwohnt, von der der Natur beiwohnenden, mechaniſchen Bildungskraft (vis plastica) zu unterſcheiden.

Mit mehrerem Rechte tadelt man vielleicht deshalb die Benennung Bildungstrieb, weil bei der Erzeugung, Ernährung und Reproduction, die als Wirkungen des Bildungstriebes anzuſehen ſind, nicht blos Materie gebildet, ſondern auch fremde der eignen zugeführt wird. Allein auch hiergegen kann man zur Rechtfertigung ſagen, daß die Ertheilung der Form bei den organiſirten Körpern als das Hauptſächlichſte zu betrachten iſt, und man gewöhnlich von dem Vorzüglichſten die Benennung hernimmt. Endlich leugnet man, daß die obengenannten Erſcheinungen, Erzeugung, Ernährung und Reproduction, eine beſondere Kraft erfodern, und behauptet, daß die Lebenskraft der Organe zur Erklärung derſelben allein hinreichend ſei; denn der Stoff aus dem neue Organismen entſtehen ſollen, müſſe nach Blumenbach erſt zur Reife gebracht werden; dies geſchehe aber offenbar durch die Thätigkeit aller Organe, deren Verrichtung es iſt, fremdartige, von außen aufgenommene, Materie zu verarbeiten und den Beſtandtheilen des organiſirten Körpers immer mehr zu aſſimiliren. Daß der reife Stoff an den Ort ſeiner Beſtimmung gelangt, ſei ebenfalls blos die Lebensthätigkeit der Gefäße. Was nun die eigentliche Bildung betrifft, ſo leitet man ſie von den beſondern und beſtimmten Wahlanziehungen des ſo bearbeiteten und auserleſenen Stoffs, analog mit den Cryſtalliſationen im Mineralreiche. — Dieſem ſcheint aber entgegen zu ſtehen, daß bei den freien Bildungen der Cryſtalliſationen die Flüſſigkeit in Ruhe ſeyn muß, da hingegen bei den organiſirten Körpern die Flüſſigkeiten, die doch vorzüglich zur Ernährung und zum Wachsthum dienen, in Bewegung ſind.

Dieſe gemachten Einwendungen treffen übrigens nicht das Syſtem der Epigeneſis überhaupt, ſondern blos Blumenbachs Darſtellung deſſelben; das Syſtem ſelbſt macht deshalb auf unſern Beifall Anſpruch, weil es die

physische Erklärungsart der organisirten Bildungen von organisirter Materie anhebt, denn es ist vernunftwidrig aus der leblosen Materie Leben, aus dem bloßen Mechanismus eine Zweckmäßigkeit abzuleiten; weil es vom Naturmechanismus so viel als möglich beibehält, insofern es demselben einen unbestimmbaren Antheil an der Erzeugung unter dem uns unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation zugesteht.

Von der äußern Zweckmäßigkeit organisirter Wesen.

Die organisirten Körper machen es für uns nothwendig, das Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Beurtheilung derselben zu brauchen. Die Zweckmäßigkeit, welche wir ihnen beilegen, ist eine innere, weshalb wir sie auch als Naturzwecke betrachten. Von der innern Zweckmäßigkeit ist die äußere zu unterscheiden, wo der Gegenstand einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Wir haben bereits bei der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte angemerkt, daß ob gleich Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, als Mittel beurtheilt werden können, doch dies immer nur in Beziehung auf Dinge geschehen kann, welche Naturzwecke sind.

Die innere Möglichkeit eines organisirten Körpers ist nur dadurch für uns einzusehen, daß wir denselben als durch eine Causalität nach Zwecken hervorgebracht, betrachten; wir sehen denselben als Produkt eines schaffenden Verstandes an. Es ist daher ganz natürlich, daß wir bei einem jeden organisirten Körper noch fragen, zu welcher Absicht ist er selbst da? und da sind nur zwei Fälle möglich, entweder der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck (es endet die Reihe der Mittel und Zwecke) oder dieser ist außer ihm in andern Naturwesen, d. i. es existirt zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

(Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, welche mit der innern der Organisation zusammenhängt und ohne daß die Frage seyn darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äußern Verhältniß eines Mittels zum Zwecke dient und diese ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuo fragen, warum mußte ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: Es macht ein organisirendes Ganze aus, ob zwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.)

Was nun die unorganischen Naturwesen betrifft, deren Existenz aus dem bloßen Naturmechanismus erklärbar ist, so findet bei ihnen an und für sich betrachtet die Frage nach der Absicht ihrer Existenz nicht statt; allein sie dringt sich uns bei den organisirten Körpern auf, insofern wir der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens gemäß, ihrer Möglichkeit eine Causalität nach Zwekken zum Grunde legen müssen. Erklären wir sie nun untereinander für Mittel zu Zwecken, so findet sich die Vernunft bei dieser Reihe von Dingen, von denen das vorhergehende Glied immer als Mittel für das nachfolgende zu betrachten ist, nicht befriedigt, sobald sich nicht die ganze Reihe mittelbar oder unmittelbar auf einen letzten Zweck (Endzweck) bezieht.

Es entsteht also jetzt die Frage: Giebt es unter den Naturwesen irgend eine Gattung, deren Individuen als Endzwecke zu betrachten sind? Wenn wir, um diese Frage zu beantworten, uns unter den organisirten Naturprodukten (denn das springt in die Augen, daß wir ihn unter diesen allein suchen können) nach einem solchen umsehen, welches der oberste und letzte Zweck der Natur sei, so scheint es, daß wir ihn in dem Menschen antreffen. Das Pflanzenreich dient für die von Vegetabilien lebenden Thiere, diese den Raubthieren, die von anima-

tischer Nahrung leben, und das Ganze scheint als Mittel für den Menschen zu seyn, der das einzige uns bekannte Wesen ist, welches das Vermögen hat, sich selbst Zwecke zu setzen und Mittel zu wählen, sie zu erreichen.

Allein betrachtet man den Menschen als Naturprodukt (nicht als freies, sittliches Wesen) genauer, so müssen wir von der Behauptung, er sei der Endzweck der Natur, bald zurückkommen. Man kann nämlich die Reihe der Mittel und Zwecke, welche wir so eben aufgestellt haben, auch umkehren und sagen: die von Vegetabilien lebenden Thiere sind da, damit die Anzahl der Pflanzen nicht zu sehr zunehme; die zu große Anzahl dieser Thiere wird durch die Raubthiere und diese durch die Menschen in Schranken gehalten; so daß der Mensch in dieser Rücksicht als Mittel für das Pflanzenreich erscheint. — Ferner müßte doch, wenn die Natur ein Wesen als Endzweck aufstellte, der Boden worauf es wohnen und sein Fortkommen haben soll, für dasselbe zweckmäßig eingerichtet seyn, betrachtet man aber die Erde in dieser Hinsicht, so erkennt man in ihr nicht blos keine Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende, sondern unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende Ursachen. Selbst das, was uns jetzt auf der Erde als zweckmäßig erscheint, ist, wie wir aus den Erdschichten deutlich sehen, das Produkt theils vulkanischer, theils wässeriger Eruptionen. Mag es immerhin wahr seyn, daß wir unter den Ueberresten ehemaliger Verwüstungen auf der Erde, keine von Menschenzerstörung antreffen, so ist doch nicht zu leugnen, daß die Existenz des Menschen von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig ist, daß wenn ein über diese allgemein waltender Naturmechanismus eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muß, wenn ihn gleich sein Verstand, (größtentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Allein vielleicht gelingt es uns, den Menschen als Endzweck zu erkennen, wenn wir nicht außer ihn hin-

ausgehen; und es ist dies um so scheinbarer, weil diese Art der Beurtheilung sehr viel Aehnlichkeit mit der der organisirten Körper hat. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll, so sind nur zwei Fälle möglich, entweder ist der Zweck von der Art, daß er selbst durch die Natur befriedigt werden kann, oder er ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken dazu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Cultur des Menschen seyn.

Glückseligkeit des Menschen kann unmöglich der letzte Zweck seyn, den die Natur mit dem Menschen erreichen will, dies ergiebt sich aus folgenden Gründen: Die Glückseligkeit nach welcher der Mensch strebt, ist nicht etwa ein von seiner thierischen Natur abgezogener empirischer Begriff, dem also in der Sinnenwelt Genüge geleistet werden kann; sondern es ist eine, zwar durch Erfahrung veranlaßte, aber von seiner Einbildungskraft und seinem Verstande gemeinschaftlich ausgebildete Idee, welche in der Erfahrung nie erreicht werden kann. Ferner sind die Menschen in dem, was Glückseligkeit sei, so sehr von einander unterschieden (quot capita, tot sensus), ja jeder einzelne Mensch ändert so oft seine Meinung über diesen Gegenstand, daß es der Natur unmöglich werden muß, bei diesem schwankenden und veränderten Begriff ein bestimmtes und allgemeines Gesetz anzunehmen, um mit dem Zweck, den sich jeder willkührlich vorsetzt, übereinzustimmen. Und wenn man auch behaupten wollte, man müsse die Glückseligkeit, welche Zweck der Natur sei, auf das wahre Bedürfniß, worin unsere Gattung mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit des Menschen sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigern wollte, so würde doch was der Mensch Glückseligkeit nennt, nie von ihm erreicht werden

können, weil er seiner Natur nach von jeder Befriedigung eines Wunsches zu einem andern forteilt, und nie befriedigt ist.

Vergleichen wir den Menschen mit den Thieren, so sehen wir nicht nur, daß ihn die Natur allen den Uebeln unterworfen hat, die jene treffen; Krankheit, Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von großen und kleinen Thieren; sondern es entsteht noch die große Frage, ob die Thiere nicht besser von der Natur ausgerüstet sind, Ungemach zu ertragen und ihren Feinden zu entgehen oder ihnen Widerstand zu leisten, als der Mensch, der weder in seiner Haut eine Decke gegen ungestüme Witterung, noch Mittel zur Vertheidigung oder zum Trutz, sondern an diese Stelle blos Verstand erhielt, um sich dergleichen selbst zu verschaffen. Auch scheint das Thier, das blos in der Gegenwart lebt, in Rücksicht auf Glück einen Vorzug vor den Menschen zu haben, der sein Daseyn über die Dauer des Augenblick hinaus verlängert, und den sehr oft ein schwarzes Heer von Sorgen für die Zukunft umlagert, den das Andenken an die Vergangenheit mit Reue quält oder mit leeren Wünschen füllt, und den zu Ende seiner Laufbahn das offene Grab zu verschlingen droht. — Rechnet man noch dazu, daß der Mensch nicht von dem sicher führenden Instinkt, sondern von seiner gebrechlichen Vernunft geleitet, sich selbst Plagen schafft, und auch andere seines Geschlechts mit Uebeln aller Art belastet, daß Menschen sich zu tausenden morden, um den Willen einzelner ihres Geschlechts, die Stolz, Herrschsucht oder Habsucht lenkt, zu erfüllen, daß auf den Wink dieser Machthaber das Glück vieler Unschuldigen zerstört wird; daß der Mensch seine Brüder in Fesseln schlägt und gleich dem Lastvieh zu erdrückender Arbeit geißelt, um Geld zu gewinnen; denkt man an die unaufhörlichen Kriege, welche die Erde mit Menschenblut düngen, an die rauchenden Städte die fanatische Wuth in Brand steckte, an die verheerten Felder, welche der

Landmann im Schweiße seines Angesichts baute, an die Neros, an die Domitiane und die unzähligen Tyrannen alter und neuer Zeit; an den schändlichen Sklavenhandel; an die Inquisitionsgerichte und Ketzerverbrennungen; so ist es unmöglich zu behaupten, die Natur habe in Rücksicht auf Glückseligkeit den Menschen zu ihrem Liebling erkohren und sein Glück zu ihrem letzten Zweck gemacht.

(So wahr und einleuchtend auch das Gesagte ist, so muß ich doch eine Bemerkung hinzufügen, um einem Mißverständniß vorzubeugen. Ich habe in der ersten Abtheilung dieses Werks, bei Beantwortung der Frage: Was soll ich thun? gezeigt, daß der Mensch in Rücksicht seines Willens sich zwei Zwecke vorsetzt, Glückseligkeit als sinnliches Wesen, Würdigkeit der Glückseligkeit als freies vernünftiges Wesen, und daß er nach Glückseligkeit zu streben als Naturprodukt gezwungen ist. Diese Behauptung scheint beim ersten Anblick, dem, was wir im Vorhergehenden aufgestellt haben, gradezu zu widersprechen; allein dieser scheinbare Widerspruch fällt sogleich fort, wenn man den Unterschied sich bemerklich macht, der Mensch setzt sich als Naturwesen Glückseligkeit zu seinem Zweck vor und die Natur hat die Glückseligkeit des Menschen zu ihrem höchsten Zweck gemacht.)

Der Mensch ist also nur immer ein Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Prinzip in Ansehung manches Zwecks, dazu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden das Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkührlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich, daß ers verstehe und den Willen habe dieser und sich selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die

unabhängig von der Natur ſich ſelbſt genugſam, mithin Endzweck ſeyn könne, der aber in der Natur gar nicht geſucht werden muß. Dadurch, daß wir einſehen, Glückſeligkeit des Menſchen iſt weder der letzte Zweck der Natur überhaupt, noch ihr letzter Zweck mit dem Menſchen ſelbſt, ja überhaupt nicht einmal ihr Zweck mit ihm, werden wir immer noch nicht befriedigt, ſondern fragen ſtets von neuem: welches iſt denn der letzte Zweck, den die Natur, wo nicht überhaupt, doch mit dem Menſchen hatte? Da dieſer Zweck nicht materialiter genommen werden darf, wo er nur allein auf Glückſeligkeit führt, ſo bleibt nichts weiter übrig, als der Zweck der Natur mit dem Menſchen iſt, er ſolle ſich tauglich machen, ſich ſelbſt Zwecke oder welches einerlei iſt, ſeiner Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Weſens zu beliebigen Zwecken iſt die Cultur; alſo kann nur die Cultur der letzte Zweck ſeyn, den man der Natur in Anſehung der Menſchengattung beizulegen, Urſach hat. Dieſe Tauglichkeit und folglich auch die Cultur, iſt von doppelter Art, negativ und poſitiv; negativ, inſofern der Menſch nicht von ihm fremden Dingen (von Dingen, die nicht er ſelbſt ſind) zu Zwecken beſtimmt wird, ſo daß die Zwecke die er ſich ſetzt, nicht mehr aus ſeiner freien Willkühr entſpringen, ſondern ihm durch die Natur aufgedrungen werden; poſitiv, inſofern er in den Stand geſetzt wird eine Menge von Zwecken ſich zu ſetzen und die Mittel zu finden, ſie zu erreichen. Die negative Cultur nennt Kant Cultur der Zucht oder Disciplin, ſie beſteht in der Befreiung des Willens von dem Deſpotismus der Begierden, wodurch wir, an gewiſſe Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, ſelbſt zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Feſſeln dienen laſſen, die uns die Natur nur ſtatt Leitfäden gegeben hat, um die Beſtimmung der Thierheit nicht zu vernachläſſigen, oder gar zu verletzen, indeß wir doch frei genug ſind ſie anzuziehen oder nachzulaſſen, zu

verlängern oder zu verkürzen, je nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern. — Diese Disciplin macht zwar nicht die ganze Cultur des Menschen aus, ist aber ein nothwendiger und wesentlicher Bestandtheil, die conditio sine qua non derselben. Die positive Cultur heißt Geschicklichkeit.

Beide, sowohl Disciplin als Geschicklichkeit, kann der Mensch nur in Gesellschaft erwerben, und die Natur hat ihm deshalb einen Trieb zur Geselligkeit gegeben. Hier entwickelt sich die Neigung die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen und ihre Zuneigung oder Achtung zu gewinnen. Dadurch wird der Mensch nach und nach von dem bloßen thierischen Sinnesgenuß, wobei er nur auf sich allein sieht, abgezogen und in ihm der Geschmack an schöner Kunst und an Wissenschaft entwickelt, wodurch er, wenn gleich nicht sittlich-besser, doch gesittetet wird, und so gewinnt er der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und wird dadurch zu einer Herrschaft vorbereitet, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll; auch übt die Natur auf mancherlei Weise die Kraft des Menschen Uebel ertragen zu lernen, und bringt ihn nach und nach dahin, seine innere Kraft (als freies Wesen) zu erkennen, die über alle Sinnlichkeit erhaben ist. Eben so ist es nur in Gesellschaft für den Menschen möglich seine Geschicklichkeit auszubilden; nur dadurch daß ein großer Theil die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, besorget, und wird dem übrigen Theil Zeit und Muße vergönnt, auf Wissenschaft und Kunst sich zu legen, und die daraus entsprungene Cultur wirkt auf die andern Menschen wieder zurück. — Dazu hat nun die Natur vorbereitet, insofern sie die Menschen an Körper- und Geisteskraft, auch an Neigungen und Wünschen ungleich ausgestattet hat. Dies verbunden mit dem Hange einen Theil seiner Freiheit zu erhalten, zwingt ihn unter gemeinschaftlichen Gesetzen einen andern Theil aufzuopfern

und in eine bürgerliche Gesellschaft zu treten; denn sie nur hebt den Krieg der einzelnen auf und giebt dadurch den Menschen Gelegenheit und Muße seine Anlagen mehr zu entwickeln. Würden die Menschen sich auf ihren wahren Vortheil verstehen, so würden die Staaten untereinander in einen weltbürgerlichen Verein treten, wodurch den Kriegen und was wo möglich noch besser ist, den ewigen Zurüstungen zum Kriege ein Ende gemacht würde. Ehe dieser Zustand aber eintritt, wirkt die Natur selbst durch den Krieg zur Entwickelung der menschlichen Kräfte, und bereitet durch Trennung und Vereinigung von Staaten ein System derselben vor, in welchem die einzelnen Staaten ihre Freiheit erhalten, aber doch gemeinschaftlichen Gesetzen sich unterwerfen.

Von dem Endzwecke des Daseyns einer Welt d. i. der Schöpfung selbst.

Ein Produkt der Natur kann als ein solches nicht als Endzweck angesehen werden, denn alles, was die Natur hervorbringt, ist bedingt, und ein Endzweck führt das Merkmal des Unbedingten als wesentlich bei sich.

Der Mensch allein ist ein Wesen, dessen Causalität auf Zwecke gerichtet ist, und in dem sich ein übersinnliches Vermögen (das der Freiheit) offenbart, wodurch er sich Zwecke als nothwendig setzt, die aber von Naturbedingungen unabhängig sind. Er ist sich dadurch Selbstzweck, und bei ihm kann nicht weiter gefragt werden, wozu er existirt. Sein Daseyn hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf.

Der Mensch also als moralisches Subjekt allein schließt die Reihe der Zwecke als Endzweck, aber er ge-

hört als solches nicht zur Sinnenwelt, wo er als Erscheinung den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, sondern er ist als Glied einer übersinnlichen Welt zu betrachten; so daß also auch hier die Vernunft nur ihre Befriedigung im Uebersinnlichen findet.

* * *

Durch diese Auseinandersetzung der teleologischen Prinzipien in Beurtheilung der Natur wird das, was wir im ersten Theil dieses Werks über die Beweise für das Daseyn Gottes, sowohl bei Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? als bei Beantwortung der Frage: was kann ich hoffen? gesagt haben, in ein helleres Licht gestellt. Die physische Teleologie giebt uns blos Maximen zur Reflection über die Sinnenwelt, und kann zu einer moralischen Theologie vorbereiten, aber durchaus nicht selbst dahin führen; sie überschreitet schon dann die Grenzen ihrer Befugniß, wenn sie wegen der Zufälligkeit der Formen der organisirten Körper, der Welt einen vernünftigen Urheber (der Kunstverstand besitzt) zum Grunde legt, noch vielmehr aber, wenn sie Diesen zum weisen Schöpfer erheben will. Zur Weisheit sind Endzwecke erforderlich, welchen die bloße Betrachtung der Natur nie zu geben vermag, ein Endzweck wird allein dadurch erkannt, daß die praktische Vernunft sich durch ihre Gesetzgebung für frei erklärt, und daß der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen Sittlichkeit und Glückseligkeit im Begriff des höchsten Guts als Endzweck zu denken genöthigt ist, dessen Möglichkeit nur durch den Glauben an die Gottheit und Unsterblichkeit gedenkbar ist.

Auffallend merkwürdig ist es, daß alle unsere Untersuchungen über Erkenntniß der Natur, über das Schöne und Erhabene, über das Sittlich-Gute am Ende auf ein übersinnliches Substrat hinweisen, welches freilich für

uns nicht erkennbar iſt, aber dem ganzen Gebäude philoſophiſcher Unterſuchungen zum Schlußſtein dient.

* * *

Ich glaube, daß es meinen Leſern nicht unangenehm ſeyn wird, den Hauptinhalt der Critik der teleologiſchen Urtheilskraft kurz zuſammengedrängt zu überſehen.

Aufzählung der verſchiedenen Arten der Zwecke und Zweckmäßigkeit. Beurtheilung der Produkte der Natur nach denſelben: Aeſthetiſche Zweckmäßigkeit beim Schönen in der Natur; eine intellectuelle formale Zweckmäßigkeit, relative Zweckmäßigkeit (Brauchbarkeit), innere Zweckmäßigkeit (Naturzweck). Nur durch die letztern bekommt die Beurtheilung der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte erſt Haltung. Auseinanderſetzung des Begriffs eines Naturzwecks. — Die organiſirten Körper erſcheinen uns als Naturzwecke; es iſt uns unmöglich ſie aus Geſetzen der mechaniſchen Cauſalität zu erklären. Das Prinzip der innern Zweckmäßigkeit aber iſt nicht conſtitutiv, ſagt nicht, daß die Gegenſtände wirklich nach Zwecken hervorgebracht ſind, ſondern blos daß wir uns genöthigt ſehen, ſie zu beurtheilen, als wäre ſie nach Zwecken hervorgebracht; mit andern Worten, es iſt dies kein Geſetz für die beſtimmende, ſondern nur eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. — Daß wir dieſer Maxime zur Erweiterung unſerer Erkenntniſſe bedürfen, liegt in der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen, indem uns durch die Sinnlichkeit das Beſondere und durch den Verſtand das Allgemeine (die Geſetze einer Natur überhaupt) gegeben werden, deren Vereinigung und Verbindung nur durch die reflectirende Urtheilskraft geſchehen kann.

Die reflectirende Urtheilskraft hat zwei Maximen, die der mechaniſchen und die der teleologiſchen Erklä-

rungsart der Natur; die als regulative Prinzipien sehr gut nebeneinander bestehen können, als constitutiv hingegen unvereinbar sind, daher auch die vier darauf sich gründenden dogmatischen Systeme der teleologischen Erklärungsart der Causalität, des Fatalismus, des Hylozoismus und des Theismus entweder nichts erklären oder grundlos sind; daß sie neben einander bestehen können, rührt daher, daß sie blos als Maximen zur Beurtheilung der Erscheinungen der Sinnenwelt dienen, welcher ein übersinnliches Substrat zum Grunde liegt, in welchem sie, wenn gleich nicht für unsern Verstand erkennbar, ihre Vereinigung finden. — Beide Prinzipien aber lassen sich bei Betrachtung eines und desselben Gegenstandes nicht coordinirt anwenden, sondern das der mechanischen Erklärungsart muß dem der teleologischen untergeordnet werden. — Dies angewandt auf die Erzeugung der organisirten Körper bringt uns auf das System der Epigenesis als dem allein wahren, da hingegen die des Occasionalismus und der individuellen Präformation offenbar vernunftwidrig sind. — Allein durch die Betrachtung der Natur nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit werden wir auf die Frage: von der Absicht der Existenz der organisirten Körper und der Welt überhaupt, geführt, und da findet sich, daß der Mensch als verständiges Wesen, das sich selbst Zwecke setzen kann, in Rücksicht seiner Cultur als Zweck der Natur zu betrachten ist; aber nur als freies moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung genannt werden kann.

Literatur
der Schriften
von
Immanuel Kant
und
der Schriften
über deſſen
philoſophiſches Syſtem.

Kant, Im., Gedanken von der wahren Schätzung der lebenden Kräfte. gr. 8. Königsberg. 1750.

Kant I. principiorum metaphys. nova dilucidatio. 4. Königsberg. 755.

— Betrachtungen über den Optimism. 4. Königsb. 759.

— Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. 8 Riga 769.

— dissert. de mundi sensibilis et intelligibilis forma et princip. Königsb. 770.

— Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 8. Königsb. 771.

— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können. gr. 8. Riga. 783.

— über eine neue Entdeckung, dadurch alle neue Critiken der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden ſollen. gr. 8. Königsb. 792.

— Beweisgründe zu einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes. 8. Königsb. 794.

— die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. gr. 8. Königsb. 794.

— Opera ad Philosophiam crit. lat. vertit F. G. Born. IV. Vol. 8. maj. Leipzig. 796.

— zum ewigen Frieden, ein philoſoph. Entwurf. 8. Königsb. 796.

— zwo Abhandlungen über moraliſche und politiſche Gegenſtände. 8. Königsb. 796.

— Metaphyſik der Sitten 2. Thle gr. 8. Königsb. 797.

— die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſt. Figuren erwieſen. 8. 797.

— Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. gr. 8. Riga 797.

Kant's ſämmtliche kleine Schriften. 3. Bde. 8. Königsb. 797.

Kant über die Buchmacherei. 8. Königsb. 798.

— von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn, 8. Jena 798.

— der Streit der Facultäten. gr. 8. Königsb. 798.

Kant's Kritik der Urtheilskraft. gr. 8. Berlin. 793.
— vermiſchte Schriften, mit Anmerk. v. Tieftrunk. 4 Bde. gr. 8. Halle 799.
— metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. gr. 8. Riga 800.
— Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener Schriften von J. Kant gr. 8. Königsb. 800.
— Logik gr. 8. Königsb. 800.
— phyſiſche Geographie 4 Bde. gr. 8. Hamburg 801.
— Pädagogik, herausg. v. Rink. 8. Königsb. 803.
Kant über die Preisfrage: 'Welches ſind die wirklichen Fortſchritte die die Metaphyſik ſeit Leibnitzen's und Wolf's Zeiten in Deutſchland gemacht hat? 8. Königsb. 804.
— allgem. Naturgeſchichte und Theorie des Himmels. gr. 8. Zeitz 808.
— Vorleſungen über die philoſoph Religionslehre. gr. 8. Leipzig 807.
— Critik der praktiſchen Vernunft. gr. 8. Leipzig 818.
Kant's Kritik der reinen Vernunft. gr. 8. Leipzig. 818.
— Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. gr. 8. Königsberg. 821.
Ueber Kant 3 Thle. 8. Königsb. 804.
Kant's Biographie. 2 Thle. gr. 8. Leipzig. 804.
Abicht J. H. Verſuch einer Metaphyſik des Vergnügens nach Kantiſchen Grundſätzen. 8. Leipzig 789.
— und Born's neues philoſoph. Magazin zur Erläuterung des Kantiſchen Syſtems. 2 Bde. 8. Leipzig 789.
Beck's J. S. erläut. Ausz. aus den Schriften Kant's, auf Anrathen deſſelben. 3 Thle. 8. Riga 793.
— Commentar über Kants Metaphyſik der Sitten. gr. 8. Halle. 798.
Bemerkungen, einige, über Kant's philoſoph. Religionslehre. gr. 8. Kiel 795.
Bergk, J. A. Reflexionen über Kants metaphyſ. Anfangsgründe der Tugendlehre. gr. 8. Gera 793.
— Briefe über Kant's metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. Gera. 797.
Bernhardi, A. L. gemeinfaßl. Darſtellung der Kantiſchen Lehren

über Sittlichkeit, Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit. 2 Thle. 8. Freiberg. 796.

Block neue Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit beständiger Rücksicht auf die Kantische. 8. Braunschweig 802.

Bouterweck's F. Aphorismen, den Freunden der Vernunft-Critik nach Kants Lehre vorgelegt. 8. Göttingen. 795.

Brastberger G. U., Untersuchungen über Kant's Critik der reinen Vernunft. gr. 8. Halle 790.

Brastberger's Untersuchungen über Kant's Critik der praktischen Vernunft. gr. 8. Tübingen 792.

Feder J. G. H. über Raum und Causalität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie 8. Göttingen 787.

Flatt's K. L. Bemerkungen gegen den Kantischen und Kiesewetterschen Grundriß der reinen allgemeinen Logik. 8. Tübingen 802.

Flatt J. F. Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion in Beziehung auf Kantische Philosophie. 8. Tübingen 789.

Geißner J. A. W über den Ursprung des Sittlich-Bösen im Menschen nebst Prüfung des krit. Freiheitsbegriffs und der Kantischen Abhandlung über das radicale Böse. gr. 8. Leipz. 801.

Greiling J. C. populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit Kantischen Ideen. gr. 8. Züllichau 793.

Hoffbauer J. C. allgem. Staatsrecht mit beiläuf. Anmerkungen über Kants metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. 8. Halle 797.

Jachmann R. B. Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus. 8. Königsb. 800.

Jacob L. H. Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden, nebst einer Abhandlung von J. Kant. 8. Leipzig. 786.

Jenisch D. über den Grund und Werth der Entdeckungen Kant's in der Metaphysik, Moral und Aesthetik. gr. 8. Berlin. 796.

Karpe, institutiones philosophiae dogmat. perpet. Kant. disc. rat. habita. 3 Vol. 8 maj. Wien. 804.

Kiesewetter J. G. K. C. Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kant: Grundsätzen, begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung. 2 Bde. gr. 8. Berlin 796.

Köppen F. über Offenbahrung in Bezug auf Kantiſche und Fichteſche Philoſophie. gr. 8. Lübek 804.

Materialien zur Geſchichte der kritiſchen Philoſophie, nebſt einer hiſtor. Einleitung zur Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie. 3 Sammlungen. gr. 8. Leipzig. 1793.

Mellin G. S. A. Marginalien und Regiſter zu Kants Critik des Erkenntnißvermögens. 2 Thle. gr. 8. Züllichau. 794.

— Marginalien und Regiſter zu Kants metaphyſ. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft und Metaphyſik der Sitten. 2 Thle. gr. 8. Jena 801.

— Marginalien und Regiſter zu Kants' metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. Jena 800.

Mutſchelle S. Verſuch einer faßlichen Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie. 12 Hefte. 8. München 799.

Rätze J. G. Betrachtungen über Kant's Religion gr. 8. Chemnitz. 794.

— Kantiſche Blumenleſe, nebſt einer Abhandlung über die Hauptreſultate der Kantiſchen Philoſophie. 2 Thle. 8. Zittau. 799.

Reidnitz D. C. Naturrecht nach Kant. 8. Königsb. 805.

Reinhold's K. L. Briefe über die Kantiſche Philoſophie. 2 Thle. gr. 8. Leipzig 790.

Reuß M. ſoll man auf kathol. Univerſitäten Kants Philoſophie erklären? gr. 8. Würzb. 789.

Schmid K. C. E. Wörterbuch zum leichter Gebrauch der Kantiſchen Schriften. 8. Jena 798.

Schmidt K. F. Phiseldek, Philosophiae criticae sec. Kantium expositio systemat. II Tomi. 8. maj. Harniae 796.

Schopenhauer A. die Welt als Wille und Vorſtellung, nebſt einem Anhange der die Critik der Kantiſchen Philoſophie enthält. gr. 8. Leipzig. 819.

Schultz J. Erläuterung über Kant's Critik der reinen Vernunft. gr. 8. Königsb. 791.

— Prüfung der Kantiſchen Critik der reinen Vernunft. 2 Thle. gr. 8. Königsb. 789.

Schwab J. C. Vergleichung des Kantiſchen Moralprincips mit dem Leibnitz-Wolfiſchen. gr. 8. Berlin 800.

Snell C. W. die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückſeligkeit einzelner Menſchen und ganzer Staaten; aus 2 gekrön-

ten Preisſchr. zuſammengetr. und mit beſtänd. Rückſicht auf die Kantiſche Moralphiloſophie ganz neu bearbeitet. gr. 8. Frankfurt. 790.

Snell F. W. D. Menon oder Verſuch in Geſprächen die vornehmſten Punkte aus der Critik der pract. Vernunft — Kant's zu erläutern. gr. 8. Mannh. 796.

Stephani's H. Anmerkungen zu Kant's metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. Erl. 797.

Storr G. C. Bemerkungen über Kants Religionslehre. gr. 8. Tübingen. 794.

Tieftrunk J. H. philoſophiſche Unterſuchungen über das Privat- und öffentliche Recht zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre. 2 Thle. gr. 8. Halle. 797.

— philoſophiſche Unterſuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre. 2 Bände. gr. 8. Halle. 7 8.

Tilling C. G. Gedanken zur Prüfung von Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. 1789.

Treſchow N. Vorleſungen über die Kantiſche Philoſophie. 2 Thle. gr. 8. Copenh. 798.

über Kant's Philoſophie, mit Hinſicht gewiſſer Bedürfniſſe unſers Zeitalters. 8. Bremen. 792.

Weber J. Verſuch die harten Urtheile über die Kantiſche Philoſophie zu mildern. 8. München 796.

Weishaupt A. Zweifel über die Kantiſchen Begriffe von Raum und Zeit. 8. Nürnb. 788.

— über die Kantiſchen Anſchauungen und Erſcheinungen. 8. Nürnberg. 788.

— über die Gründe, und Gewisheit der menſchlichen Erkenntnis zur Prüfung der Kantiſchen Critik der reinen Vernunft. 8. Nürnb. 788.

Weiſſe F. E. Grundwiſſenſchaft des Rechts, nebſt einer Darſtellung und Prüfung aller durch die Kantiſche Philoſophie veranlaßten Philoſopheme über den Urſprung und das Weſen des Rechts. 8. Tüb. 797.

Wendel's J. A. Grundzüge und Critik der Philoſophie Kan'ts, Fichte's und Schelling's zur Erleichterung des Selbſtſtudiums dieſer Philoſophen. 8. Coburg 810.

Zwanzigers J. C. Commentar über Kant's Critik der reinen Vernunft. gr. 8. Leipzig 792.

— philosophischer crit. Katechismus zu einer gründlichen Beurtheilung der Kantischen Critik der reinen Vernunft. 8. Leipzig. 796.

— unwart. Erläuterungen über die Kantische Lehre von den Ideen und Antinomien. 8. Leipzig. 797.

— Commentar über Kants Critik der praktischen Vernunft. 8. Leipzig 794.

Regiſter.

A.

A und non A. I 58. 79.
Abhängigkeit I 53.
Accidenz I 75.
Achtung I 190. II 59. 151. 184. 189.
Aeſthetik II 29.
Aeuſſere das I 57.
Αἰσθητα II 28.
Allgegenwart I 236. 243.
Allgemeingeltend I 166.
Allgemeingültigkeit I 166. II 75.
Allgenugſam I 236. 245.
Allheit I 1. 52. 75. 187.
Allmacht I 236. 243.
Allwiſſenheit I 236. 243.
Anfangen I 127.
Angenehm II 17. 51. 52. 53.
Anmuth II 119.
Anſchauung I 25. 26. II 13. 17.
Anſchauungslehre II 30
Anſchauungsvermögen I 43. II 82.
Anſchießen der Cryſtalle II 239.
Apprehendiren I 89.
Apprehenſion II 146.
Arbeit II 244.
Arbitrium brutum I 159.
Archetypon II 254.
Ascetik moraliſche I 202.
Attribut äſthetiſches II 127.
- -, logiſches II 212.
Auffaſſen II 146.

B.

Baukunſt II 257.
Bedingtes I 61.

Bedingung I 61.
Begehren I 178.
Begehrungsvermögen I 158.
– – – – – oberes I 179.
– – – – – unteres (ſinnliches) I 179.
Begierde I 159.
Begreifen I 65. II 4.
Begriff a priori II 5.
– – der Zweckmäßigkeit II 8.
– – des Unbedingten I 62.
Begriffe I 25. 30. 43.
Begriff, leerer I 74.
Begriffvermögen II 82.
Beharrlichkeit I 87. 99.
Bejahung I 52.
– – logiſche I 137.
Belachen einen Gegenſtand II 229.
Beredſamkeit II 256.
Beurtheilen a priori II 102.
Beurtheilungsvermögen II 4.
– – – – – – ſinnliches II 26.
Beweiſe indirekte I 121.
– – für das Daſein Gottes
– – der kosmologiſche I 139.
– – – ontologiſche I 139. 224.
– – – phyſico = theologiſche I 139.
– – von der Zufälligkeit der Welt I 143.
– – für die Unſterblichkeit der Seele
– – a posteriori I 218. 219.
– – a priori ibid.
– – der analogiſche I 221.
– – – empiriſche ibid.
– – metaphyſiſche ibid.
– – teleologiſche I 224.
– – theologiſche I 226.
Bewunderung II 188.
Bildhauerkunſt II 257.
Bildung freie der Natur II 239.
– – organiſche II 309.
Bildungskraft mechaniſche II 310.
Bildungstrieb II 309.
Brauchbarkeit II 266.

C.

Capacität II 249.
Caſualiſt II 291.
Categorie I 72. 103. 104.
Cauſalität I 53. 75.

Cauſalität durch Freiheit I 126.
– – nach Naturgeſetzen ibid.
– – nach Zwecken II 85.
Charakter ſittlicher I 217.
Commercium I 92.
Compoſitum I 123.
Comprehenſion II 18. 146.
Contemplation II 67.
Cryſtalliſiren II 239.
Cultur I 201. II 317.
– der Zucht II 317.

D.

Dauer II 19.
Deduction II 102.
Denkbarkeit I 94. 95.
Denken I 114. 163.
– – nach der Analogie I 222.
Dependenz I 53. 75.
Determination logiſche II 282.
Dichter muſikaliſche II 208.
– – plaſtiſche ibid.
Dichtkunſt II 256.
Dimenſion I 33.
Dinge an ſich I 67.
– nützliche II 58.
– ſtehen in Gemeinſchaft I 54.
Disciplin II 317.
Dogmatiker I 14.
Dualiſten I 219.

E.

Ectypon II 255.
Ehrfurcht II 186.
Eigenſchaften der Gottheit, dynamiſche I 236
– – – – – – moraliſche ibid.
Einbildungskraft I 26. 41.
– – – erzeugende, hervorbringende (productive) I 41.
– – – wiedererzeugende, wiederhervorbringende, zurückrufende (reproductive) I 41.
Einerleiheit I 57.
Einfach I 124.
Einfalt offenherzige II 236.
Einheit I 51. 75 187.
– – ontologiſche II 291.
Einhelligkeit II 70.
Einſchachtelungstheorie II 304.

Einſchränkung I 52.
Einſtimmung I 55. 57. 58.
Empfindelei II 196.
Empfindung I 23. 35.
– – – in engerer Bedeutung II 13.
– – – weiterer Bedeutung II 13.
Empirismus der Kritik des Geſchmacks II 237.
Endzweck II 311.
Epigeneſis II 307.
Erfahrung I 85.
Erfahrungsbegriffe I 48.
Erfahrungsurtheil II 68.
Erhaben II 26. 50. 141. 153.
– – dynamiſch II 145. 152. 153.
– – extenſiv II 149.
– – mathematiſch II 145.
– – protenſiv II 149.
Erhabene das der Faſſung II 177.
– – – – – Handlung ibid.
– – – – – Kunſt II 165.
– – – – – Natur ibid.
– – – – intellectuel II 166.
– – – – kontemplativ II 169.
– – – – pathetiſch II 169.
– – – – phyſiſch II 166.
Erkennen I 65. 104.
Erkenntniß I 20. 69. 74.
Erkenntniſſe ſinnliche I 12.
– – überſinnliche ibid.
Erkenntniß haben I 74.
Erkenntnißurtheil II 28.
Erkenntnißvermögen der Anſchauungen II 282.
– – – – – – Begriffe ibid.
– – – – – oberes I 31.
– – – – – unteres ibid.
– – – – – ſinnliches I 43.
Erklären II 295.
Erſcheinung I 38. 90.
Ethik I 194.
Evolutionstheorie II 304.
Ewig I 236. 244.

F.

Facultas dijudicandi II 4.
Fataliſten II 291.
Fähigkeit II 13.
Feierlich II 187.
Folge I 61. 89.

Form I 32. 57. 122. 140. 175.
– der Anſchauungen II 17.
– eines Urtheils I 49.
Freiheit I 129.
– – der Willkühr I 151. 161.
– – in negativer Bedeutung I 152.
– – in poſitiver Bedeutung I 152.
Frei ſeyn I 129. 151.
Freiſtaat I 152.
Furcht II 186.

G.

Gartenkunſt II 260.
Gefallen II 14.
Gefühl II 13.
– – das moraliſche I 188. 190.
– – der Luſt und Unluſt II 2. 13.
– – – – I 159. 179. 192.
– – – Ueberzeugung II 61.
– – – Unluſt I 179. 189. II. 13.
Gefühle äußere II 16.
– – ernſte II 187.
– – geiſtige II 16.
– – gemiſchte II 14. 34.
– – innere II 16.
– – intellectuelle II 17.
– – körperliche II 16.
– – ſinnliche II 17.
– – thieriſche II. 16.
Gefühlvermögen II 14.
Gegenſtand I 20.
– – ſinnlicher I 101.
– – überſinnlicher I 101.
Geiſt I 115. II 202. 253.
Geiſtreich II 202.
Geiſtvoll ibid.
Gemeinſchaft I 54. 75.
Gemeinſinn (sensus communis) II 96. 103.
– – – aeſthetiſcher (sensus communis aestheticus) II 97.
– – – logiſcher (sensus communis logicus) ibid.
Generatio aequivoca II 299.
– – heteronima II 300.
– – homonima ibid.
– – univoca II 300.
Genie II 242. 248 — 250. 251. 253.
Gerecht I 229. 236. 241.
Geſchmack II 26. 76. 242.

Geſchmacksurtheile äſthetiſche II 28. 98.
– – – – gemiſchte II 34.
– – – – reine ibid.
– – – – über das Schöne II 77.
Geſetz I 85. 160. 208.
– allgemeines I 175.
Geſetze I 81.
– a posteriori II 9.
– a priori II 3. 9.
– der Erfahrung I 81.
Geſetz praktiſches I 168.
Geſetze ſittliche II 58.
Geſetzgebung natürliche I 195.
– – – poſitive ibid.
Geſetzmäßigkeit I 193.
Geſinnung ibid.
Gewalt II 155.
Gewiſſen I 191.
Glauben I 215. 218. 237.
– – nothwendig praktiſcher I 158.
– – praktiſcher I 212. 215.
Glückſeligkeit I 180. 202.
Gott I 139. 145.
Grad I 84. 113.
Gränzenlos I 121.
Grazie II 119. 128. 186.
– belebende II 123.
– beruhigende ibid.
Größe I 83.
– extenſive I 83.
– intenſive I 84. 113.
Größenſchätzung äſthetiſche II 139.
– – – – logiſche II 139.
– – – – mathematiſch beſtimmt II 139.
– – – – unbeſtimmt ibid.
Groß II 128. 138.
– abſolut II 142.
Grund I 53.
Grundgeſetze I 99.
Gültig I 236. 241.
Gut II 50. 53.
– abſolutes II 50.
– höchſtes I 231. II. 320.
– logiſches II 50.
relatives II 50.

H.

Handeln I 209.
Handlung I 193.
Handwerk II 244.
Heilig I 235. 240.
Heiligkeit I 213.
Himmel I 137.
Humoriſt II 233.
Hylozoismus II 292.

J.

Ich I 72. 108.
Ideal I 137. II. 113. 117.
– der Schönheit. II 115.
Idealiſten II 291.
Idee I 63. II 4. 113.
– äſthetiſche II 203.
– des höchſten Guts I 231.
– des Unbedingten I 62.
– – – – – – Ganzen I 64. 136.
– – – – – – Grundes I 64.
– – – – – – Subjekts I 64.
– kosmologiſche I 135.
– muſikaliſch äſthetiſche II 211.
Immaterialität der Seele I 113.
Incorruptibilität der Seele ibid.
Individuum I 138.
Inhärenz I 53.
Innere das I 57.
Intelligenz freie II 152.
Intereſſant II 55.
Intereſſe II 55. 75.
Intereſſirt II 56.
Involutionstheorie II 304.
Ironie II 231.
Jus I 194.

K.

Klein II 140.
Klugheit moraliſche I 204.
Klugheitslehre ibid.
Köhlerglaube I 215.
Können I 161.
Komiſch II 226.
– – edel II 231.
– – niedrig II 230.

Kopf II 250.
Kraft II 160.
Kritik I 15. II 27.
- der äſthetiſchen Urtheilskraft II 23.
- der reinen Vernunft I 149.
- der teleologiſchen Urtheilskraft II 23.
- der Gefühlvermögen II 3.
Kunſt II 243. 244.
- äſthetiſch II 245.
- angenehme II 246.
- bildende II 256.
- der Sinnenhoheit II 257.
- des Sinnenſcheins II 257.
- des Spiels der Empfindungen II 256.
- freie II 244.
- Lohnkunſt ibid.
- mechaniſche II 245.
- redende II 207. 256.
- ſchöne II 242. 246.
Kunſtſchönheit II 128. 242.

L.

Lachen über einen Gegenſtand II 229.
- bittres II 230.
- hämiſches ibid.
Lächerlich II 226.
Launiſch II 232.
Laune II 231.
- ernſte II 232.
- frohe II 232.
Launig II 232.
Launiſch II 232.
Leben I 111. 158.
Lebensgrazie II 120.
Lebenstrieb II 162.
Legalität I 193.
Limitation I 75.
Logik II 29.
Lohnkunſt II 244.
Luſt II 12. 17.
- des Genuſſes II 107.
- intellectuelle II 21.

M.

Maaßſtab II 139.
- - objektiver ibid.

Maaßſtab ſubjektiver II 139.
Macht II 155.
Mahlerei II 257.
Majeſtät II 186.
Manieriren II 255.
Materie I 32. 57. 89. 112. 175.
– – einer Anſchauung II 17.
– – – – Maxime I 175.
– – eines Urtheils I 49.
Maximen I 160. 168. 193.
Menſchenverſtand gemeiner, geſunder II 97.
Merkmale contradictoriſche I 136.
Metaphyſik I 12. 150.
– – – der Natur I 13.
– – – – Sitten ibid.
Mimik II 260.
Mimiſch II 121.
Mißfallen II 14.
Mittel II 83.
Mitleiden II 172.
Modalität der Urtheile I 50.
Möglichkeit I 54. 75.
– – – äußere I 95.
– – – innere ibid.
– – – logiſche I 94. 95.
– – – reale I 94.
Moral I 204.
Moralität I 193.
Moral kluge I 203.
Moralphiloſophie I 193. II 24.
Moralprinzip formales I 175.
Mundus phenomenon I 150.

N.

Nachahmen II 255.
Nachahmungsgeiſt II 249.
Nachäffen II 255.
Nachbild ibid.
Nachmachen ibid.
Naivität II 233.
– – der Geſinnung II 234.
– – – Ueberraſchung ibid.
Natur I 92.
Naturgeſetze I 81. 92. II 268.
Naturmechanismus, blinder. I 286.
Naturphiloſophie II 24.
Naturſchönheit II 128

Natur technische II 290.
Negation I 75. 136.
– – reale I 136.
Neigung I 159.
Nexus effectivus II 275.
Nicht I 137.
Nichteinerleiheit I 57.
Nichteinstimmung ibid.
Nichtform ibid.
Nichtinnere das ibid.
Nichtwirklichkeit I 75.
Nisus formativus II 309.
Noumena II 28.
Nothwendig I 59.
Nothwendige das absolut I 131.
– – – – – hypothetisch ibid.
Nothwendigkeit I 54. 76.
– – – – exemplarische II 93.
– – – – praktische objektiv ibid.
– – – – theoretische objektiv ibid
Normalidee II 115.
Noumenon I 67.
Nützlichkeit II 88.
Nutzbarkeit II 266.

O.

Obersatz I 61.
Objekt der praktischen Vernunft I 230.
Objectum phaenomenon I 85.
Occasionalismus II 301.
Ontologie I 150.
Ontologischer Beweis für das Daseyn Gottes I 144.
Opposita I 78.
Organ I 24.

P.

Panspermisten II 304.
Parergon II 127.
Peinlichkeit II 247.
Persiflage II 231.
Person I 114.
– – der logischen Bedeutung nach ibid.
– – – moralischen Bedeutung nach ibid.
– – – realen oder metaphysischen ibid.
Petitio principii II 289.
Pflicht I 164.

Pflicht unvollkommene I 185.
– vollkommene ibid.
Phaenomena I 67.
Philosophie I 1.
– – – dogmatische I 15.
– – – kritische ibid.
– – – praktische I 193. II 24.
– – – skeptische I 15.
– – – theoretische I 193. II 24
Pinsel II 250.
Plastik II 257.
Poesie II 253.
Praeformation II 301.
– – – – generische ibid.
– – – – individuelle ibid.
Praefabilismus ibid.
Prinzip I 65.
– constitutives II 277.
– das der Glückseligkeit I 180.
– – – – Zweckmäßigkeit. I 224.
– regulatives II 277.
Prinzipien formale I 175.
– – – materiale I 175. 178.
Prinzip oberstes der Sittlichkeit I 164.
Principium exclusi tertii inter duo contradictoria I 179.
Psychologie I 107.
– – – empirische ibid.
– – – rationale ibid.

Q.

Qualität der Urtheile I 50.
Quantität ästhetische II 69.
– – der Urtheile I 50. 51.
– – logische II 69.
Quantum I 83.

R.

Rationalismus der Kritik des Geschmacks II 237.
Raum I 29. 36.
– absoluter I 29.
– bis ins Unendliche theilbar I 70.
– empirischer I 30.
Realgrund II 106.
Realität I 75. 137.
Realitäten logische I 80.
Receptivität II 13.

Recht I 197. 198.
Rechtslehre I 194.
Reflection II 76.
– – logiſche II 78.
Reflectionsbegriffe I 55.
Reflectionsgeſchmack II 27. 76.
Reflectiren I 54.
Regeln praktiſche I 159. 168.
Regieren I 237.
Reich I 186.
– der Freiheit II 2.
– – Natur ibid.
Reitz II 100.
Reitzen II 56.
Relation der Urtheile I 50.
Rühren II 192.
Rührung II 100.
– – aſtheniſche (von der ſchmelzenden Art) II 196.
– – edle ibid.
– – ſanfte II 193.
– – ſtarke ibid.
– – ſtheniſche (von der wackern rüſtigen Art) II 196.
Rythmus II 126.

S.

Sache I 114.
Schein I 38.
Schema II 124.
Schemata I 76.
Scherz II 229.
Schließen I 60.
Schließen nach der Analogie I 222.
– – – – Schlußſatz I 61.
Schön II 50 53.
Schönheit anhängende II 32.
– – architectoniſche II 118.
– – beigeſellte II 127.
– – bewegliche II 128.
– – der körperlichen Geſtalt II 125.
– – einfache II 128.
– – fixe ibid.
– – freie Schönheit II 52.
– – gemiſchte II 128.
– – hörbare II 125.
– – idéaliſche II 131.
– – reine II 128.
– – ſelbſtſtändige II 127.

Schönheit ſichtbare II 125.
– – taſtbare ibid.
– – todte II 254.
– – wirkliche II 131.
– – zuſammengeſetzte II 128.
Schöpfung I 236.
Schule bilden II 254.
Seele I 223.
Seelenlehre empiriſche I 107.
– – rationale I 108.
Sein I 54.
Selbſtſtändig I 236. 245.
Selig I 236.
Sicherheit äußerliche II 157.
– – innerliche ibid.
Simpliciter II 140. 141.
Sinn I 24. 26. 190.
– äußerer I 25.
Sinnengeſchmack II 27. 76.
Sinnenwelt I 121. 235.
Sinnenweſen II 152.
Sinn innerer I 25.
Sinnlich II 115.
Sinnlichkeit I 26. 43.
Sinn moraliſcher I 188.
Sittlich böſe I 163.
– – gut ibid.
Sittlichkeit I 163. 193. 226.
Skeptiker I 14. 233.
Sollen I 176.
Speculation I 227.
Spiel II 105. 244.
Spiritualität I 115.
Spontaneität II 14.
Sprechende das II 121.
Stoiker I 233.
Subjekt der Vorſtellung I 108.
– – unbedingtes I 106.
Subſiſtenz I 53.
Subſtanz I 47. 75.
– – beharrliche I 92.
Syntheſis I 120.
Syſtem der Keime im mütterlichen Eierſtock II 305.
– – – Saamenthierchen ibid.

T.

Tanzkunſt II 260.
– – 'höhere ibid.
Talent II 251.
Technica intentionalis II 290.
– – naturalis ibid.
Teufel I 137.
Textur II 239.
That I 193.
Theismus II 292.
Theorie der Einſchachtelung II 304.
Totum I 123.
Tugend I 164. 233. 241.
– – haben I 241.
Tugendlehre I 194.

U.

Ueberſinnlich II 148.
Unangenehm II 17.
Unbedingt I 128.
Unendlich I 120.
Unitarier I 219.
Unluſt II 13. 17.
Unmöglichkeit I 54. 75.
Unrecht I 197.
Unſterblichkeit I 113.
Unterſatz I 61.
Unterweiſung moraliſche I 202
Unveränderlich I 236. 245.
Unvergänglichkeit I 113.
Unzweckmäßigkeit II 19.
Urbild II 254.
Urſache I 46.
– – erſte I 127.
Urtheil gemiſchtes II 144.
– – objectives II 69.
– – reines II 107. 143.
– – ſubjectives II 69.
Urtheile I 48.
– – äſthetiſche II 3. 54. 72.
– – allgemeine I 50. 52.
– – apodiktiſche I 50. 54.
– – aſſertoriſche I 50. 54. 57.
– – bejahende I 50. 52.
– – beſondere I 51.
– – categoriſche I 50. 53.

Urtheile disjunctive I 50. 53.
– – einſchränkende I 50. 52.
– – einzelne I 50. 51.
– – hypothetiſche I 50. 53.
– – limitirende I 50. 52.
– – logiſche II 27. 54. 72.
– – praktiſche II 3.
– – problematiſche I 50. 54. 57.
– – theoretiſche II 3.
– – verneinende I 50. 52.
Urtheilskraft I 65.
– – – äſthetiſche II 23. 28. 97. 106.
– – – beſtimmende II 4.
– – – intellectuelle II 97.
– – – reflektirende II 4.
– – – – – – ſubjektiv II 106.
– – – ſub umirende II 4.
– – – teleologiſche II 21. 23.
Urweſen I 138. 237.

V.

Varietäten II 308.
Verachtung II 185.
Verbindung logiſche I 233.
– – – reale ibid.
Vergleichen II 4.
Verhältniß I 78.
– – – äußeres I 59.
– – – inneres I 56. 59.
– – – zweckmäßiges II 15.
– – – zweckwidriges ibid.
Verknüpfen II 7.
Verlachen II 229.
Vermeſſen I 220.
Vermeſſenheit I 142. 220.
Vermögen der Prinzipien II 4.
– – – Syntheſis II 3.
– – – Zwecke I 198.
– – des Gefühls II 2.
– – durch eine Luſt zu urtheilen II 26
Verneinung I 52.
– – – logiſche I 137.
– – – reale ibid.
Vernunft I 43. 61. 65. II 3. 4.
Vernunftidee II 116.
Vernunftmäßigkeit der Maxime I 177.
Vernunft praktiſche I 159.

Vernunft reine I 150.
– – – praktiſche I 160.
Vernunftſchlüſſe I 61.
– – – – cathegoriſche I 63.
– – – – disjunctive ibid.
– – – – hypothetiſche ibid.
Verſchiedenheit I 57.
Verſtand I 26. 43.
– – discurſiver I 283. II 244.
– – in engerer Bedeutung I 65. II 3.
– – intuitiver I 283. II 244.
– – in weiterer Bedeutung II 3.
Verſtandesbegriffe I 48.
Verſtandesſchlüſſe I 60.
Verwunderung II 187.
Vielheit I 52. 75. 187.
Vis plastica II 310.
Vollkommenheit II 88. 266.
– – – der Erkenntniſſe II 57.
– – – des Gegenſtandes ibid.
– – – qualitative II 88.
– – – quantitative ibid.
Vollſtändigkeit II 89.
Vorderſätze I 61.
Vorſtellung eines Gegenſtandes I 20.
Vorſtellungen a posteriori I 29. 31.
– – – a priori I 29. 31. 44. 85.
– – – des Gegenſtandes I 69.
Vorſtellungskräfte I 88.
Vorſtellung ſoll Erkenntniß werden I 108.
– – unmittelbare I 23.

W.

Wahrnehmungen in der Zeit I 89.
– – – – ſinnliche I 68.
Wahrnehmung objective I 69.
Wechſel II 19.
Wechſelwirkung I 92.
Weisheit moraliſche I 242.
Welt I 129.
Werke I 243.
Weſen außerweltliches I 138.
– einfaches ibid.
– einziges ibid.
– ewiges ibid.
– höchſtes I 138. 237.
– unermeßliches I 138.

Weſen unveränderliches I 138.
Widerſtreit I 55. 57. II 67.
Wille I 160. 163.
– reiner I 160.
Willkühr freie ibid.
– – in engerer Bedeutung I 158.
– – in weiterer Bedeutung ibid.
– – negativ freie I 152.
– – thieriſche I 159.
Wirklichkeit I 75.
– – logiſche I 141.
Wirkung I 77.
Wirkungen II 243.
Wiſſenſchaft empiriſche I 107.
– – hiſtoriſche ibid.
– – rationale ibid.
Witz II 232.
launigter II 232.
Wohlgefallen gemiſchtes II 165.
– – – intellectuelles II 100.
– – – reines II 165.
– – – ſinnliches II 100.
Worte II 253.
Wunderbare das II 188. 191.
Wunſch I 159.
Würde II 159. 186.

Z.

Zeichen II 126.
– – natürliche II 260.
– – willkührliche ibid.
Zeit I 29.
– abſolute ibid.
– einig I 33.
– hat eine extenſive Größe I 83.
Zeitinbegriff I 77.
Zeitinhalt ibid.
Zeit leere I 120.
Zeitordnung I 77.
Zeitreihe ibid.
Zeit vorhergehende I 91.
Zierrath II 127.
Zufälligkeit I 54. 76.
Zugleichſeyn I 86. 89.
Zuſammenfaſſen II 146.
Zuſtände äußere I 25.
– – innere ibid.

Zuſtand erſter I 128.
Zweck I 198.
– formaler I 177.
– höchſter der Vernunft II 115.
Zweckmäßig II 8. 83.
– – für die Erkenntnißvermögen II 82.
Zweckmäßigkeit äſthetiſche II 263.
– – – formale ibid.
– – – intellectuelle ibid.
– – – materiale ibid.
– – – objective ibid.
– – – – – äußere ibid.
– – – – – innere ibid.
– – – reale ibid
– – – ſubjective ibid.
Zweck materialer I 177. 178.
– objectiver II 86.
– ſubjektiver ibid.
Zweckwidrig II 84.
Zwingen I 198.

Date Due

PRINTED IN U.S.A. CAT. NO. 24 161 BRODART

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 445 580 4